This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

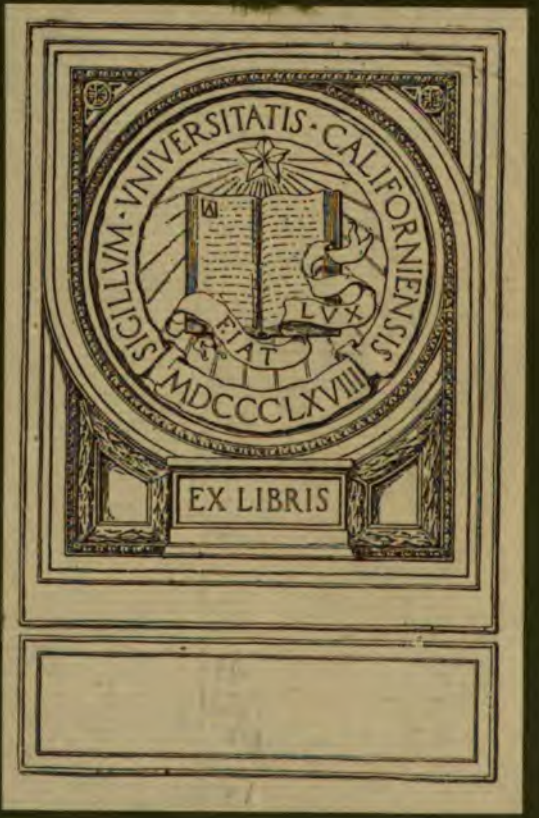
Prof. Dr. H. Höffler

Kulturwege und Erkenntnisse

Band 1

Leipzig
Verlag von Johann Ambrosius Barth

G. E. STECHERT & Co.
Alfred Hafner
New York



Kulturwege und Erkenntniſſe

von

Prof. Dr. F. Köhler

Zwei Bände

Kulturwege und Erkenntniſſe

Eine kritiſche Umſchau in den Problemen
des religiöſen und geiſtigen Lebens

von

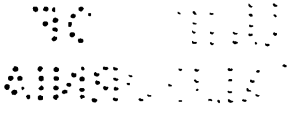
Prof. Dr. F. Köhler

I. Band

Leipzig 1916
Verlag von Johann Ambroſius Barth

BL51
K6
v.1

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1916



Das Namen- und Sachverzeichnis zum ganzen Werk befindet sich im zweiten Bande

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig

Meiner Frau
zugeeignet

358556

Vergiß dein Ich; dich ſelbſt verliere nie.
Nichts Größres konnt' aus ihrem Herzen dir
Die reiche Gottheit geben, als dich ſelbſt.

Was an der Mutter Bruſt, was an der Bruſt
Der großen Mutter, der belebenden
Natur, von Elementen in dich floß,
Luft, Äther, Speiſ' und Trank, und Regung, Bild,
Gedank' und Phantaſei, biſt du nicht ſelbſt.
Du ſelbſt biſt, was aus allem du dir ſchufft
Und bildeteſt und wardſt und jetzo biſt,
Dir biſt, dein Schöpfer ſelbſt und dein Geſchöpf.

Nicht was du ſieheſt — auch das Tier bemerkt —,
Nicht was du höreſt — auch das Tier vernimmt —,
Nicht was du lerneſt — auch der Rabe lernt —
Was du verſteheſt und begreifſt; die Macht,
Die in dir wirkt; die inn're Seherin,
Die aus der Vorwelt ſich die Nachwelt ſchafft;
Die Ordnerin, die aus Verwirrungen
Entwirrend webt den Knäuel der Natur
Zum ſchönen Teppich in und außer dir:
Das biſt du ſelbſt; die Gottheit iſt's wie du . . .

. . . In deinem innerſten
Bewußtſein lebt ein ſprechender Beweis
Vom höchſten Allbewußtſein. — Sei ein Tier,
Verliere dich, und wunderſt dich, o Tor,
Daß du die Gottheit mit dir ſelbſt verlorſt?

„Der Weſen Harmonie!" — Ein leeres Wort
Ohn' einen Hörer. Höre du ſie tief
In deinem Herzen, und es nennt dein Herz
In tiefſter Stille mit dem vollen Chor
Der Welten ihn, das höchſte Selbſt, den Sinn
Und Geiſt, das Weſen aller Weſen, Gott.

Wohlauf! In deinem Innern baue dann
Der Gottheit einen Tempel, wo ſie gern
Mitteilend wohnt. In ihm erſchallet laut
Und leiſe jener Wahrheit Stimme, die
Der Weſen Selbſt iſt. Auf! Erkenne ſie,
Sei Prieſter dieſer Wahrheit, diene dir
Am heiligſten Altar, und ehre dich,
Und pfleg' in dir dein göttlich Selbſt, Vernunft! . . .

Ambroſia, Frucht der Unſterblichkeit,
Ihr amarantnen Lauben, ewig blühend
Der Freundſchaft und dem dauernden Verdienſt,
Euch fand ein unbezwingliches Gemüt,
Das nicht zum Moder ſprach: „Du biſt mein Vater!“
Zu Würmern, zur Verweſung nicht: „Ihr ſeid
Mir Brüder, Schweſtern, Mutter!“ — Ruhig ſah's
Den Abgrund vor, den Himmel über ſich
Und ſprach: „Was an mir ſtirbt, bin ich nicht ſelbſt!
Was in mir lebet, mein Lebendigſtes,
Mein Ew'ges kennet keinen Untergang.“

Herder.

Inhaltsübersicht.

I. Band.

	Seite
Einführung	1— 20
I. Teil. Geist und Natur in Philosophie und Religion	21—265
1. Kapitel. Zur menschlichen Weltanschauung und Weltstellung	21— 43
2. Kapitel. Geistesleben und spiritualistischer Monismus. Körperwelt und Sinnesempfindungen. S. 43. — Irrsinn, Störungen der Empfindungen und Vorstellungen. S. 50. — Seele und Leib. S. 61. — Das spiritualistische Prinzip und Theodor Fechner. S. 72. — Die idealistische Weltanschauung und die Überwindung des Materialismus. S. 76. — Das Ich nach Ernst Mach. S. 89.	43—103
3. Kapitel. Probleme der religiös-dogmatischen Philosophie. Persönlicher Unsterblichkeitsglaube. S. 103. — Jenseitige Welt und Seelenglaube. S. 121. — Spiritualistische Lösung und die Idee der Seelenwanderung. S. 146. — Psychologie der Unsterblichkeitsidee und der Gottesgedanke. S. 169. — Der Gottheiland und die außerchristlichen Kulte. S. 210. — Schluß. S. 231.	103—265
Anhang. Der Buddhismus	234—265
II. Teil. Jesus	266—354
Einleitung	266—268
1. Kapitel. Die Geburt Jesu in der Kritik	269—280
2. Kapitel. Jesu Charakter	281—288
3. Kapitel. Über die Religion und über die Messiasidee	289—293
4. Kapitel. Jesus und die moderne Theologie	293—328
5. Kapitel. Wandlungen der Auffassung	328—335
6. Kapitel. Zur Geschichte des Jesusbildes	335—354
III. Teil. Christlicher Geistesgehalt im Spiegel der Gegenwart	355—438
1. Kapitel. Ethisches und Historisches vom spezifisch Christlichen	355—364
2. Kapitel. Gegenwartskultur und -forderungen	364—379

Seite

3. Kapitel. Jesus und die Gegenwart . . . . . 379—386
4. Kapitel. Eduard von Hartmanns Kritik. Moral der Arbeit und des Reichtums . . . . . 386—397
5. Kapitel. Jesu Anschauungen über die Familie und seine religiösen Vorstellungen . . . . . 398—402
6. Kapitel. Das Tragische im Christentum und das Wesen der Religion. Jesus und Paulus . . . . . 402—415
7. Kapitel. Jesus im Urteil Friedrich Naumanns . . . 415—430
8. Kapitel. Die Geburt der Religion aus dem Geist der Kultur . . . . . 430—438

II. Band.

IV. Teil. Ethik und Religion in Naturgesetz und Kultur 439—626

Einleitung . . . . . 439—443

1. Kapitel. Geisteswerden und ethisch-religiöse Auswirkung 443—499
   Das Vernichtungsprinzip. S. 443. — Erd- und Menschheitsgeschichte. S. 448. — Entstehung religiöser Vorstellungen. S. 455. — Sonnenanbetung und Feuerverehrung. S. 464. — Götterwalten im Volksglauben und religiöse Prostitution. S. 468. — Menschliche Ohnmacht und Wallfahrtswesen. S. 479. — Das Problem der Kulturreligion. S. 485. — Der anthropozentrische Wahn und der Makrokosmus. S. 489. — Geist. S. 494.
2. Kapitel. Von Darwin zur entwicklungsgeschichtlichen Methodik . . . . . 499—535
   Darwin und seine Theorie. S. 499. — Entwicklung von Empfinden und Denken. S. 508. — Entwicklung von Religion und Ethik. S. 511. — Kultur der Griechen und Juden und die religiös-philosophische Neuzeit. S. 516. — Völkerpsychologie und über Denken und Gefühl in der Religion. S. 524.
3. Kapitel. Geschichte der Ethik bis Friedrich Nietzsche . 535—549
   Eudämonistische und rigoristische Ethik. S. 535. — Sokrates, Plato, Aristoteles; Stoiker und Epikuräer. S. 539. — Mittelalterliche und philosophische Ethik. S. 544.
4. Kapitel. Friedrich Nietzsche . . . . . 549—579
5. Kapitel. Persönlichkeit und Wille . . . . . 579—626
   Determinismus und freier Wille. S. 579. — Geistesentwicklung und Glücksempfinden. S. 598. — Industrialismus und Kultur. S. 611. — Moral der Masse. S. 618.

Seite

V. Teil. Sozialistische Strömungen und Sozialdemokratie . . . . . 627—713
1. Kapitel. Vorläufer . . . . . 627—632
2. Kapitel. Fichte und Pestalozzi . . . . . 632—646
3. Kapitel. Geschichtliche Fortsetzung . . . . . 646—648
4. Kapitel. Ferdinand Lassalle und Karl Marx . . . . 649—656
5. Kapitel. Das Sozialistengesetz und das Erfurter Programm . . . . . 657—663
6. Kapitel. Kritik . . . . . 664—668
7. Kapitel. Die soziale Frage. Carlyle . . . . . 668—676
8. Kapitel. Die christlichen Sozialisten und die Genossenschaftsbewegung . . . . . 676—685
9. Kapitel. Zeitforderungen und ethische Lösung . . . . 685—713

VI. Teil. Philosophie des Verbrechens . . . . . 714—754
1. Kapitel. Pädagogische Präludien . . . . . 714—716
2. Kapitel. Freiheit und Notwendigkeit . . . . . 717—728
3. Kapitel. Hochland und Tiefland des Geistes . . . . 728—738
4. Kapitel. Psychologie des Verbrechers und der Strafe . 738—754

Namenverzeichnis . . . . . 755—760
Sachverzeichnis . . . . . 761—765

Univ. of California

Einführung.

In Wahrheit ist das Seltsamste am Menschen sein verborgener Ernst und seine verborgene Weisheit.

Maeterlinck
(Schatz der Armen).

Die Lebensader unserer Zeit, unserer Kultur trägt ein faustisches Gepräge, das charakterisiert ist durch eine rastlose Arbeit und ein himmelanstürmendes Streben, hinaus über ein ruhiges, unfruchtbares Einerlei des Alltags und über jeden Stillstand, vorbei an Schwachen und Siechen, die am Wege liegen bleiben und denen die Natur nicht die Kraft verlieh, mitzuarbeiten an dem großen Werk des Menschentums.

Dieses Streben und Ringen der Gegenwart ist etwas Gigantisches, ein Triumph des Geistes, der aus sich selbst ward und erspähen möchte, wo ihm eine Grenze gesetzt sei; Arbeit und Wissensdurst durchpulst die moderne Zeit wie kaum ein Jahrhundert zuvor, und diese unruhige, unzufriedene Zeit ist nicht die Signatur eines geistigen Niedergangs, sondern die eines Aufschwungs, angefüllt von schöpferischem Drange und organisierendem Gestaltungswillen.

In der Tat liegt in dem Hinausdrängen über die Unstimmigkeiten und Unzulänglichkeiten des menschlichen Lebens die Voraussetzung für Änderung, Reform und Besserung. Aus der Unruhe heraus wird die Gestaltung neuer Werte ein Bedürfnis und der Verwirklichung entgegengeführt. Auf dem Boden eines Mißwertes des allgemeinen Denkens und Fühlens keimt das Genie auf und sättigt die Welt aus dem tiefen Schatze seines

Geiſtes mit neuer Erkenntnis und neuer Formung, ein Heros der Kultur.

Auf dem Wege, den das Menſchengeſchlecht zu gehen hat, leiſtet eine der allgemeinen Zufriedenheit lebende Zeit der Geiſteserſchlaffung Vorſchub, eine tatenloſe, quietiſtiſche Zeit fault in ſich ſelbſt und gewinnt einen asketiſchen, mönchiſchen Charakter, dem Kulturreligion und Geiſtesprobleme keine Förderung zutrauen können. Es bringt eine ſolche ruhige, wunſchloſe Zeit keine Erhebung über Gegenwartsfragen hinaus, ſie heiligt zu Unrecht den kulturellen Stillſtand und nährt ſich nicht an der Geiſtesnahrung lebenſpendenden Hochlandes. Forſchung und Erkenntnis, Religion und Ethik, Kunſt und Äſthetik, zu denen der menſchliche Geiſt latente Energien in ſich birgt, liegen brach, und Gedanken und Entwürfe zur Förderung eines geſunden Menſchentums finden nicht den Eingang in die Menſchenſeele. Reformen des Rechtes entſtehen nur aus einer tiefen Empfindung des Mißklangs zwiſchen traditionellen Anſchauungen und modernen Erkenntniſſen, Gefühlen und Forderungen. Dieſe Differenzempfindungen bedeuten innere Unruhe, Widerſtreben und Reformdrang.

Und mag auch das unruhige Haſten und Streben in dem materiellen Hintergrund den Haupttriebfaktor haben und das ſinnliche Gaukelſpiel als Reaktion gegen den Ernſt die große Lebensorgie heraufbeſchwören, die Idee der Arbeit überträgt ſich in unvergleichlich wertvoller Vertiefung auf die ernſten Jünger des Lebens, welchen die Lebensfragen und die philoſophiſche Erkenntnis zur Herzensreligion geworden ſind, und erfüllt ſie mit jener Seligkeit, die tiefempfunden ſein will und ihre Ausſtrahlungen alle Welt fühlen läßt.

Es ſind jene Menſchen, von denen Albert Kalthoff, der wie kaum ein zweiter an Zukunftsideale glaubte, ſagte: „Selige Menſchen, das ſind keine Bettler, die in ihrer Armut ſich fromm dünken; das ſind Menſchen des Reichtums und der Fülle, die auch aus ihrer bitterſten Herzensnot ſich eine Kraft ſchaffen und aus jeder Kleinheit eine Größe; es ſind die Men-

schen der Treue gegen sich selbst, die jede Feigheit des Herzens besiegen mit dem stolzen: Ich will! mit dem Gehorsam gegen ihre Pflicht, ihre Wahrheit; es sind Menschen des reinen Herzens, die beständig an sich arbeiten, alles von sich abstoßen mit heiliger Rücksichtslosigkeit, was an ihnen kraftlos, unlebendig geworden ist und mit seinen Todesdünsten sie hindert, dem lebendigen Gott ins Herz zu schauen, an Gottes ewiger Lebensfülle sich zu erlaben." —

Der sittlich-religiöse Drang in unserer Zeit scheint mir nicht minder fühlbar zu sein, wie der rein materielle; die Sehnsucht, Augenblickswerte in Ewigkeitswerte umzuprägen, erfüllt weite Kreise. Und darum loben wir die Gegenwart, weil sie in einem geistdurchglühten Kampfe sich uns darstellt. Wir hoffen auf sie, nicht um uns zu sonnen in dem unfruchtbaren und von Selbstüberschätzung zeugenden Gefühle, wie haben wir es weit gebracht, sondern weil wir in der Gegenwart die ausgesprochene Neigung erkennen, die Vergangenheitswerte fortzubilden und umzugestalten in tiefere, den einzelnen wie die Gesamtheit mehr beglückende Werte.

Hier liegen die Wurzeln der Selbstkultur wie des sozialen Menschentums.

Die Sehnsucht nach der religiösen Sättigung des Denk- und Gefühlslebens, der Bruch mit der Tradition, weil historische Forschung und tieferes, neuzeitliches und an der Naturerkenntnis gereiftes Empfinden die früher als greifbare Offenbarungstatsachen gedeuteten und hingenommenen Bibel- und Dogmenlehren analysiert und kritisiert, reformiert oder verworfen hat: sie bedeutet einen tiefgründigen Läuterungsprozeß unseres religiösen Bewußtseins, der nicht zum Zwangskirchentum oder zu einer äußeren Volksreligion, sondern zu einem tiefinnerlichen geistigen Besitzstande führen soll, ohne den alle Religion bloß Furcht- und Wunschphänomen, im Sinne der Ursprungsauffassung Feuerbachs, bleibt und nicht des tiefen ethischen Gehalts sich bemächtigt.

Unsere Zeit ist reif für den Gedanken, daß es auch auf

dem Gebiet der Religion der wirklichen Arbeit bedarf, daß die Religion Sache des Lebens und der Tat, nicht der Meinung und der Worte ist, wie es Pestalozzi seiner Zeit, die ihn kaum verstand, immer wieder predigte. Alle Bildung soll ausgehen von einer einzigen elementaren Kraft: der Kraft der Arbeit, der schaffenden Tat.

Aber diese Arbeit, wie sie hier gemeint ist, ist weit entfernt von der innerlich hohlen, einseitigen und geisttötenden Arbeit des Bureaukratismus, der verlangten „Pflichtarbeit", an der das Innere des Menschen keinen sittlichen Anteil nimmt, sie ist die Arbeit der Liebe und der sittlich-religiösen Anteilnahme, welche in sich selbst den Pfahl aufrichtet, an dem sich das Selbstschätzungsvermögen des Menschen emporrankt, die Arbeit, in deren Übernahme der Mensch seinen Beruf als Mensch wirklich empfindet und einen Glauben an wirkliches Wirken gewinnt. Dann ist Arbeit Religion.

Und wiederum ist Religion Arbeit.

Die religiöse Frage muß jeder durchleben. Sie bedeutet nicht einen gewissen dogmatischen Bestand. Ja selbst das Minimum, etwa der Glaube an einen persönlichen Gott, ist vor den einfachsten kritischen Einwürfen, z. B. wie sich die absolute Gerechtigkeit und Güte eines Weltschöpfers mit den unendlichen Ungerechtigkeiten, den großen Naturkatastrophen, den unerbittlichen Naturgesetzen, um von philosophisch-begrifflichen Schwierigkeiten ganz abzusehen, vertrage, nicht geschützt, und psychologisch ist kaum zu bezweifeln, daß die Gottesvorstellung nach der Eigenart des ganzen Wesens des Menschen selbst sich bildet, „wie der Mensch, so ist sein Gott". Vielmehr ist wahre Religion nur bei der religiösen Persönlichkeit zu finden, die sich in der Arbeit im Sinne echter Menschenliebe und eigener Vervollkommnung auswirkt. Religiöse Menschen hören auf die Stimme der geistig Hohen und verehren in ihnen die Würde und Erhabenheit des Geistes, der alles Lebendige durchzieht, denn alles Sein ist ja im Grunde genommen der Geist selber, da unveränderlich Totes, was außerhalb aller Bewegung und Veränderung existieren

sollte, mir nirgends vorhanden zu sein scheint. In dem großen Genie aber erreicht der Geist, soweit er uns Menschen sich darbietet und zum Bewußtsein kommt, den Höhepunkt.

Wie die religiösen Vorstellungen, so sind auch die ethischen Begriffe dem Wandel unterworfen. Das Besondere der sittlichen Anschauungen und Forderungen ist von Zeit und Umständen und gesellschaftlichen Interessen allezeit abhängig gewesen. So hat die Ethik eine historische Entwicklung, und gerade die Überzeugung, daß sich dieselbe aus inneren Lebensnotwendigkeiten entwickelt hat, ist so recht geeignet, das Moralgesetz innerlich zu begründen und von dem transzendenten Umhang, gar von der „göttlichen Offenbarung", zu befreien. Auf diesem Wege ist uns das Ziel aller Moral klar geworden und sollte den Menschen immer wieder vorgehalten werden: es ist die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Gemeinschaft selbst, das soziale Prinzip, das lebendige Menschentum! —

Man will dem einzelnen Menschen geben, was er in seiner Menschenwürde zu empfangen berechtigt ist und verlangen kann — von diesem Gesichtspunkt aus ist die sozialpolitische Materie in der Gegenwart zu prüfen —, und gerade in den heiligsten Gütern neben den materiellen, ohne die der Mensch der Lebensmöglichkeit bar ist, muß es als die vornehmste Aufgabe jedes Staatswesens betrachtet werden, den Forderungen der Einzelseele Genüge zu tun.

Paul de Lagarde[1]) hat darüber gesagt: „Die Quelle des Fortschritts in der Geschichte ist der einzelne Mensch. Jeder, der energische Lebenskraft genug mitbekommen hat, um in sich die Anlage zu einer harmonischen Existenz, zu einem lebendigen Kunstwerke zu spüren, tritt eben durch dies Gefühl in Gegensatz zu der ihn umgebenden, das heißt ihn einengenden, hemmenden, sich selbst entfremdenden Welt: er nützt der Geschichte dadurch, daß er, je voller er sich aus- und freilebe, Mittelpunkt für andere wird und weiteren Kreisen wenigstens einen stärkeren oder schwächeren Ab-

[1]) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, Göttingen 1886.

glanz seines inneren, nirgends als in ihm leuchtenden Lichtes übergießt: jeder Mensch soll eine Vermehrung des Besitzes der Menschheit sein und nebenbei auch eine Vermehrung dieses Besitzes bewirken. Wer immer in der Geschichte förderlich gewesen ist, ist zuerst Ketzer und Störenfried, danach eine kurze Weile großer Mann und schließlich trivial gewesen. Es muß jedem Volke daran liegen, alle irgend auftretenden Ketzereien sofort in einen Brennpunkt zu sammeln. Denn in diesen Ketzereien, noch genauer gesprochen, in den Personen der Ketzer, liegt die Gewähr des Fortschritts, und zwar die einzige Gewähr desselben."

Nur eine Religion als höchstes Eigentum und wirkliche Eigenart der Einzelseele kann eine Ethisierung des Einzelmenschen und eine Rückwirkung derselben auf die Menge verbürgen, den Kindern eine Verständnisfülle der Eltern erschließen, den Erziehern und Lehrern die Schüler geneigt machen, und der Durchdringung alles Lebens mit religiöser Eigenschöpfung und religiösen Werten Vorschub leisten.

Möchten wir doch etwas mehr verspüren von dem sittlich-religiösen Drange, den ein Schopenhauer in sich fühlte, wenn er als junger Mann einmal zu Wieland äußerte: „Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Und das Leben machte ihn zum Philosophen. Fast klingt aus den Worten des Jünglings schon jener buddhistische Zug, den seine ganze Philosophie durchweht. Vom Buddhismus kann die Gegenwart gar mancherlei in ihre geistige Physiognomie aufnehmen, und es ist hochmütiger Eigendünkel, wenn man glaubt, von der Höhe christlicher „Heilsgewißheit" herab die Erkenntnis des religiösen Indien als abgetan gelten lassen zu dürfen.

„Philosophie ist eigentlich ein Heimweh," sagt Novalis, „es ist ein Trieb, im eigenen Vaterhause heimisch zu sein."

Die Geschichte der Religion ist eine Geschichte der religiösen Vorstellungen und Empfindungen, anhebend von den primitivsten Urgebilden und durch seltsamste Schwan-

kungen ſich hindurchwindend, immer wieder bedrängt, aber auch tief und einſchneidend beeinflußt von den Geſchehniſſen der Profangeſchichte, von den Fortſchritten geiſtiger Erkenntniſſe auf allen Gebieten, inſonderheit der Philoſophie und der Naturwiſſenſchaft.

Es geht mit der Religion wie mit der Literatur, und es iſt um ihrer Klarheit und Läuterung willen recht ſo. Im geiſtigen Mittelpunkte unſerer modernen Literatur ſteht für den aufmerkſamen Leſer die Pſychologie der Menſchenſeele, in der ſich der Menſch dem Menſchen verwandt fühlt und die Brücke findet für gegenſeitige Verſtändigung in Naturalismus und Romantik.

Ein rein naturaliſtiſches Zeitalter iſt ungeſund und iſt ſtets der Gefahr ausgeſetzt, in materialiſtiſcher Oberflächlichkeit zu verſinken, welche dem idealiſtiſchen Streben nach Vervollkommnung einen Riegel vorzuſchieben droht. Ein romantiſches Zeitalter iſt ebenſo durch ſeinen Reichtum an unklaren Begriffsvorſtellungen und durch ſeinen Überſchwang an Gefühlsmotiven gegenüber rationaler Nivellierung und an perſönlichen Überwertungen, durch ſeine Armut an Volksverſtändnis und ſozialen Inſtinkten, durch ſüßliche, feminiſtiſche Schwärmereien und gefühlsunmäßige Myſtik in hyperſpekulativem Sinne eine Allgemeingefahr, welche dem human-ſozialen Denken und Empfinden den Eingang verwehrt und der praktiſchen Geſtaltung desſelben das Waſſer abgräbt.

Wir bedürfen vielmehr einer über die einſeitige Charakterprägung von Naturalismus und Romantik hinausgreifenden Zeitſignatur, deren Gepräge und Stärke das pſychologiſche Verſtändnis des einzelnen Menſchen und des Menſchentums iſt.

Das iſt die Forderung des Tages, welche an alle mitten im Leben ſtehenden Menſchen herantritt und ſich heranwagt bis an die Stufen des Thrones der Mächtigen und Gewaltigen und einen Kampf aufnimmt gegen allen verſtockten und einſeitigen Abſolutismus, das iſt aber auch das Recht des einzelnen gegenüber der Kirche, deren mittelalterliche Machtentfaltung

aus inneren Gründen vor der Wucht und der überzeugenden Kraft des Individualitätsbedürfnisses wie der Wissenschaft kapitulieren mußte, und die in einem modernen Staatswesen im Geiste geläuterter Kultur über einen weitergehenden Anspruch als den, eine Gemeinschaft im Sinne sittlich-religiöser Sammlung sein zu wollen, nicht hinausgreifen kann.

Das bedeutet nicht Revolution im übertragenen Sinne des politischen Begriffs, sondern historische, notwendige Entwicklung. Es lebt die Zeit, untrüglich für jeden, der sehen will, in dem Ausbau dieser Richtungslinie. Es ist ein Zeichen inhaltreichsten Werdeprozesses, daß Deutschland einen Kant, einen Schiller, einen Goethe, wohl einen der tiefstreligiösen Denker und unausschöpfbaren Naturen, wenn auch keineswegs in der Atmosphäre des „gläubigen" Christentums, Herder, Lessing, Schopenhauer, in neuerer Zeit Nietzsche und die beiden in ganz eigenartigem Rahmen, Albert Kalthoff und Friedrich Naumann, hervorbringen konnte. Man täte der Bedeutung gerade dieser beiden Männer unrecht, wollte man zu erwähnen vergessen, daß der vielumfehdete, aber geistig zweifellos ungemein bedeutende und durchgreifende David Friedrich Strauß vor ihnen den Weg bereitete durch das Chaos theologischer Phantasie, ein Pfadfinder von feinsinnigstem Empfinden, aber auch schneidendster Kritik um der Wahrheit willen.

Diese alle sind keine „falschen Propheten" gewesen — wer möchte überhaupt mit diesem Schlagwort so ohnehin den Geist totschlagen wollen, der gegen den landläufigen „Geist" als Kämpfer auftritt? — sondern persönlichste Lehrer und Gedankengenies, aus deren Geistesschatz persönliches Kulturstreben und Religionsdrang je nach seiner eigenen Intensität Befruchtung empfängt, um persönliches sittlich-religiöses Gut zu gebären als edelstes Geisteskind, das eine kirchliche „Heilsanstalt" niemals berechnen kann, wofern sie nicht die Einzelglieder zur Selbstkultur und religiösen Selbstaufrichtung fähig macht.

Der Kernpunkt christlicher Lehre, die Lehre Jesu, ist die Religion des einzelnen, nicht einer Kirche. Und wie sich in

Jesus die historische Persönlichkeit zeigte, welche zur Zeit des römischen Niedergangs die Religion von nationalen Eigentümlichkeiten, von allem Kultus, von der Last des Buchstabens, freilich auch von den Fesseln der Gelehrsamkeit befreite — allerdings pflegt die jüdische Gelehrsamkeit zu Jesu Zeit in der christlichen Wertung fast ausnahmslos ein verzerrtes Bild zu bekommen —, so sind wir in der nachmittelalterlichen Zeit in der Tat nicht arm geblieben an großen Heroen tiefgründigster Geistesoffenbarung und Propheten des Fortschritts in der Richtungslinie persönlicher Religion. Es gilt eben, Geistesoffenbarung als geschichtliches Werden zu verstehen, nicht abzuschließen mit dem, was für die Welt zur Zeit Jesu als beglückendes Neuland angesehen werden mußte und damit alten Traditionen ein Grab bereitete. Und ebenso steht es mit Luther.

Es ist aller Menschengeist auch heute noch lebendig, ja vielleicht dürfte quantitativ wie qualitativ der Geistesfortschritt der beiden letzten Jahrhunderte ein weit schnelleres, schöpfungsreicheres Tempo angeschlagen haben, wie je in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Wer zweifelte heute daran, daß die Erdentwicklung weiter vorgeschritten ist als vor so und so viel hunderttausend Jahren, wo dieselbe noch ausschließlich von Schal- und Krustentieren, zu denen später die Fische, dann die gewaltigen Saurier mit ihren Anverwandten, endlich die urweltlichen Säugetiere, doch noch ohne den Menschen, kamen, eingenommen war? — Der gestaltende Geist ist lebendig geworden in den Menschen, was ein Ewiges ist, wirkt sich in unendlicher Mannigfaltigkeit aus, und auch die Geschichte des Menschengeschlechts ist eine Geschichte des Werdens, des Selbstbewußtseins des Geistes, der in den höchsten Repräsentanten der Menschheit eine begrenzte Höhe erreicht, nicht etwa in der Form der Einheitlichkeit, sondern des gestaltenden und umgestaltenden Schaffens über den Rahmen der Zeitkultur hinaus, einem neuen Ideenkreise den Werdegang erschließend.

Freilich wird sich nie derjenige dieser Universalauffassung anschließen können, wer in Jesus den Endpunkt aller geistigen

und aller religiösen Entwicklung gegeben sieht, erst recht nicht: wer aus dem historischen Jesus den Gottessohn, den Scheinmenschen, die persönliche Teilerscheinung eines persönlichen Gottes macht und zugunsten einer pauliniſchen Theologie, die den Menschen Jesus von Fleisch und Blut eigentlich gar nicht kennt, den Lehrer ethischer Kultur heraushebt aus dem Geschichtlichen des Werdeganges der Menschheit. Diese dogmatische Auffassung wird sich allezeit ungemein gewichtigen Schwierigkeiten und Bedenken gegenüber sehen und Philosophie wie Naturwissenschaft ignorieren müssen. Aber gaben diese wiederum uns nicht Menschen mit ganz besonderen Geistesgaben, Lehrer, die uns mehr zu geben wußten als wie wir selbst in unserer Einfalt und geringeren Entwicklungsstufe des Geistes? Oder wäre alle diese Gunst der einzelnen Teufelswerk?

Die Auffassung wäre doch wohl eine Sünde wider den heiligen Geist. Bleibt doch der Geist das Höchste, ja ich sage: er ist das Ursein, das eigentliche Sein selbst, und seine Konzentration in die figürliche Person eines lebendigen Gottes ist nichts anderes als ein Ausdruck der Entwicklungsstufe des Geistes selbst auf dem Gebiete der Anschauung, des Sichselbstbewußtwerdens des Geistes in uns, die wir selbst eben nichts anderes sind als eine Teilerscheinung des Allgeistes.

Das ist keine leere Spekulation. Die Geschichte der Gottesvorstellungen in der Völkerpsychologie lehren aufs deutlichste, wie der persönliche Gott wurde in der Menschenvorstellung und im Menschenempfinden. Und darum ist auch das Gottesbewußtsein auf dem Boden des religiösen Erlebnisses, dem immer wieder die Theologen eine bindende Beweiskraft zuerkennen wollen, kein Beweis für die Existenz des persönlichen Gottes. Das religiöse Erlebnis ist vielmehr lediglich ein Intensitätsbegriff religiösen Empfindens, wie die Kraft eine Wirkungsgröße und der Wille eine folgerichtige Auswirkung der Intensität der Vorstellungen und Empfindungen ist. Über das wirkliche Sein des Inhaltes sagt das religiöse Erlebnis nichts aus.

„Auch wir leugnen nicht," sagt Nietzsche, „daß der Glaube

‚selig macht‘; eben deshalb leugnen wir, daß der Glaube etwas beweist, — ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht ‚Wahrheit‘, er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit — der Täuschung ... Es gibt kein Erkennen: folglich ... gibt es einen Gott: welche neue elegantia syllogismi! welcher Triumph des asketischen Ideals!“ Das ist geistvoll gesagt, allerdings mindestens ebenso feinsinnig meint Raoul Richter[1]) dazu: „Das Lehrreiche daran ist, daß diese satirischen Pfeile nicht nur die gegnerische, sondern auch die Methode ihres Entsenders durchlöchern. Es braucht dazu bloß im letzten Satze für ‚einen‘ — ‚keinen‘, und für ‚asketisches‘ — ‚aristokratisches‘ Ideal gesetzt zu werden. Ein Beweis mehr, daß dort, wo es sich um Erkenntnis handelt, die Schranken von Erfahrung und Denken, zu welchem Zweck auch immer, selbst zur Aufrichtung oder zur Zertrümmerung von Götterbildern nicht ungestraft übersprungen werden dürfen!“ —

Und tritt zu alledem noch, was die Neuzeit am Ausbau der philosophischen Erkenntnistheorie geleistet hat, „der eigentlichen Hohenpriesterin der Wahrheit, die zwar nicht die Wahrheit schafft, so wenig wie der Priester die Religion, nicht einmal am meisten von ihr besitzt, so wenig wie der Priester von der Religion, aber sie am strengsten verwaltet und keine Verletzung ihrer Reinheit duldet“ (Raoul Richter), so empfinden wir Menschen uns in einer Fülle des geistigen Wogens und Wägens wie kaum je zuvor. Und dieser Unsicherheit gegenüber bedarf es zweier geschärften Waffen, sie heißen Kritik und Aufbau.

Mit Waffen spielt man nicht; so sei es auch ernst um die Kritik; ernst einmal in dem Sinne, daß sie nicht mutwillig mit leichtem Spielzeug ungenügender Wissenschaft alle Tradition und alte Weisheit niederreißt, ernst aber auch zweitens in dem Sinne, daß sie nicht aus Furcht vor althergebrachter Meinung die Sonde nicht tief genug in die Öffnung des zu untersuchenden Wissens-

[1]) Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung. Leipzig 1908.

und Erkenntniskörpers hineindringen ließe. Mit der Sondierung aber soll sich der Heilungsplan verbinden, der Aufbau, dessen Ziel uns allezeit vor Augen stehen muß.

Und wären wir darüber im Zweifel?

Es ist die große, innige Menschenliebe, welche die Grundlage der Fortbildung menschlichen Gattungs- und Gesellschaftslebens bilden muß und auf dem Boden sittlich-religiöser Überzeugung des einzelnen und der Gesamtheit erblüht, Menschenliebe: ethisch und sozial verstanden, intellektuell wie sensitiv begriffen, nicht planlos als Mitleidsphilosophie ohne Kritik, sondern als Zusammenfassung der philosophischen Überzeugung von dem innigen Zusammenhang des Menschentums mit dem großen, allumfassenden Sein. Ein moderner Philosoph nannte einmal für diese Grundüberzeugung drei Vorbilder: Goethe, der sie lebte, Herder, der sie in eine lebendige Lehre wandelte, Pestalozzi, der unmittelbar den Menschen im Menschen bildete, denn ihm bedeutete Religion nur die letzte Erhöhung und Heiligung seiner menschlich-sittlichen Aufgabe. Die menschenliebende Tat ist ihm das Göttliche.

Aber von dieser Idee ist bei weitem nicht alles durchdrungen, was menschlichen Geist, Teilerscheinung des Allgeistes, repräsentiert. Wie wird diese Vorstellung vor dem Dogmengläubigen bestehen, der ohne Glauben an die festgelegten Sätze des christlichen Bekenntnisses und an die jesuanische Weltanschauung tiefgründige Religion nicht gelten lassen will? Man wird mit ihm nicht streiten können, und man wird ihm nur insofern einen Geltungsposten einräumen, als auch die engherzige Religionsauffassung eben eine Stufe der Geistesauswirkung im individuellen Vorstellungs- und Empfindungskomplex darstellt. Freilich wird man ihr keine sonderliche Höhe beimessen, und um diese Auffassung der Höhe oder besser gesagt des Fortschritts der Entwicklung religiöser Anschauungen handelt es sich im tiefsten Grunde. Legt man sich auf Bekenntnisverpflichtungen fest, dann erscheint einem derjenige, der es nicht vermag, weniger menschlich nahe, ja vielleicht sogar als schlimmer Feind, es wird der

Boden bereitet für Schärfe, Härte und Intoleranz, und jede Unduldsamkeit ist der Gegenpol der tiefdurchfühlten Menschenliebe, die umfängt, aber nicht wegstößt.

Hier scheidet sich liebevolles Verständnis von harter Abweisung, Zwang von Freiheit.

Und löst nicht im Grunde jeder aus alledem, was an geistigen Lehren und Gütern an ihn herangetragen wird, das heraus, zu dessen Verständnis sein Inneres dem ganzen Wesen nach gegebenermaßen geschaffen ist? —

Ist denn etwa „das Wesen des Christentums" allen eine gemeinsame, unzweideutige Erkenntnis? Der Unkundige und allein auf sich Hörende ist vielleicht dieser Ansicht. Die geschichtliche Kenntnis belehrt uns ganz anders. Sie lehrt die Individualität der Auffassung, und so ist es allenthalben. Sah doch z. B. schon Kant das Wesen des Christentums in der moralischen Umkehr, nicht im Bekenntnis historischer Tatsachen. Er meinte, man könne also zwar Christus als den Repräsentanten der gottwohlgefälligen Menschheit ansehen, aber man solle nicht den Glauben an seine Person zur Heilsbedingung machen, nicht den Grundsatz aufgeben, daß jeder selbst sich das Prinzip der gottwohlgefälligen Menschheit anzueignen hat. So könne man die Heilige Schrift als Erziehungsmittel gelten lassen, wenn man sie durchweg moralisch interpretiere, während ihre historische Auslegung Sache theologischer Gelehrsamkeit ohne religiösen Wert sei.

Und andere haben anders über das Christentum gedacht.

Aber mit alledem war über die persönliche Religion nichts ausgemacht. Sie zeigt sich eben grundverschieden in den Menschen und will in erster Linie gewertet werden nach dem tiefinnerlichen Streben des Menschengeistes in seiner Einzeldarbietung nach innerlicher Überzeugung und Klarheit. Dazu bedarf es der Freiheit, und sie darf ebensowenig eingeschränkt werden wie in der Auswirkung des persönlichen Dienstes am Menschentum, wofern hinter diesem eine ganze sittliche Persönlichkeit steht.

Aber hat Natorp[1]) nicht recht, wenn er ſagt: „Wir kennen alle das Schickſal jenes klugen Mannes, der das Schwimmen theoretiſch gelernt hatte: er ging auf den Grund. So hat uns die Schule Freiheit und Bürgertugend gelehrt: wir laſen es im Livius und Demoſthenes; auch in unſerem Schiller. Gewiß, da ſteht's. Allerdings manche von uns haben es auch da erſt ſpäter zu ihrer eigenen Verwunderung entdeckt, nämlich, nachdem ſie erſt im Leben die Sache kennen gelernt hatten. — Aber frei ſein, auch nur wiſſen, wie das gemacht wird, das iſt ganz etwas anderes; davon hat uns die Schule nichts geſagt — vielleicht mit vollem Recht, denn das ſagt man nicht, ſondern das tut man; aber eben daß ſie es uns nicht vorgetan und es uns nicht tun gemacht hat, das iſt, was ich ihr vorwerfe." —

Religion birgt in ſich einen Zug der Freiheit wie kaum etwas anderes. Das kann nur der leugnen, welcher jedes Verſtändniſſes für religiöſe Erſcheinungen in der Menſchenwelt bar iſt oder Religion außerhalb der Landeskirchen leugnen zu dürfen vermeint. Die Hoheit deutſcher Philoſophie und Dichtung war idealiſtiſch, ja religiös, denn ſie machte das Menſchſein abhängig von einem großen Zuſammenhang mit dem ewigen All, dem Höchſten und Unendlichen, und ſchuf unſchätzbare religiöſe, ſittliche und Erkenntnis-Werte, aber kirchlich war ſie nicht; ſtanden doch Kant, Schiller, Goethe, Fichte weit entfernt vom rechtsgültigen Bekenntnis der Landeskirchen, zu denen ſie zwar gehörten, und beeinflußten ſittlich und religiös ihre Zeit und ihr Volk, weit über einen Augenblickserfolg hinaus, ungleich tiefer als Tauſende von Predigern auf den Kanzeln der Kirchen. „Unſer Volk hat Propheten hinter Luther und Zwingli," hat weiter Friedrich Naumann[2]) geſagt, ja es hat geiſtiges Erbtum und religiöſe Werte unzählige auch außer Deutſchland, es braucht nur die Hand hineinzuſtrecken in die Fülle geiſtiger-religiöſer Gaben, die altenthalben der Geiſt hervorgebracht, nur muß man nicht meinen, daß Außer-Chriſtliches

[1]) Natorp, Volkskultur und Perſönlichkeitskultur, Leipzig 1911.
[2]) Fr. Naumann, Geiſt und Glaube, Berlin-Schöneberg 1911.

uns nichts zu sagen habe. Man denke nur an die erhabene jüdische Ethik.

Wie tief ergreifend hat Vaswani auf dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin 1910 von der „Botschaft des modernen Indien" gesprochen und verkündet: „Die Selbstoffenbarung Gottes erstrahlt zuerst und grundlegend in der Menschenseele — aber sie erschöpft sich nicht in diesem Bereich, sie erstreckt sich ebenso auf Natur und Kultur. Der Geist Gottes ist immanent im Leben der Seele, im Verlauf der Natur und im Gang der Geschichte. Gibt uns diese Anschauung nicht einen ganz neuen Blick über die Welt? Wenn Gott in der Natur immanent ist, dann ist die Natur nicht seelenlos, sondern die wahre Erscheinung des Ewigen. Dann sind die Wellen des Flusses und das Säuseln der Blätter und alle Wunder der Natur ein Sichzeigen des einen Geistes. Dann haben wir die Vision des einen, der in allem ist: seines Lichtes in der Sonne, seiner Schönheit im Mond, seines Lächelns in den Sternen, seiner Herrlichkeit in den schneebedeckten Gipfeln, seines Segens in der erglühenden Rose, seines Fühlens im Sang des Vogels, seiner Liebe in allem."

Eine solche Philosophie entpersönlicht das Höchste und leitet zu einem Verstandenwerden alles Seins als Seinmüssen über, und unter dieses Sein ist die große Natur und in ihr der Mensch in seinem Ganzen der historischen Entwicklung, in seinem urzuständlichen Triebleben wie in seiner intellektuellen und sittlichen Höhe, zu begreifen. Natur und Mensch sind keine Schöpfung eines von ihnen getrennten Urwesens mehr, das sich eine Schaubühne geschaffen hätte, auf der Mensch und Natur sich ausleben sollten, um hernach belohnt zu werden oder gestraft zu werden, je nachdem der Mensch seine Rolle schlecht gespielt oder gut durchgeführt, und die Natur wie der verdorrende Feigenbaum im Neuen Testamente fruchtlos sich ausgewirkt oder das Wohlgefallen des Schöpfers sich verdient hat.

Sind wir aber nicht Passivitäten, so ist Natur und Mensch das wirkliche Sein selber, und es handelt sich darum,

die Einheit in diesem Lebendigen herauszuschälen. Denn nur um Lebendiges handelt es sich in allem Sein, in der Form der fortwährenden Umgestaltung, die unserem Erkenntnisvermögen wohl als Werden und Vergehen erscheint, im inneren Wesen aber geistiger Prozeß sein dürfte. Das haben Philosophen wie Berkeley, Fichte, Fechner und Schopenhauer und in vorbereitenden Ansätzen schon die Griechen erkannt.

Wie die Größe des Menschen sich in seiner geistigen Eigenart kennzeichnet, insofern bei ihm ein Selbstbewußtsein unleugbar ist, so ist auf diesem Boden des geistigen Seins oder sagen wir hier der geistigen Entwicklung, die wir als ein Urprinzip erfassen lernen müssen im Sinne der unendlichen Mannigfaltigkeits-Eigenschaft des Geistigen, unsere Religion und in ihr die Ethik aufzubauen.

Da ist mit den ersten geistigen, besser gesagt seelischen Regungen zu beginnen, dem Naturtrieb, ohne den Leben keine Dauer haben könnte, mit dem unbedingten Attribut alles Lebendigen. Und wie wäre hier nach der ethischen Richtung, nach dem Sonnenland der Vervollkommnung hin Religion zu gewinnen? —

Religion entsteht in verfeinerter Form mit dem Bewußtsein der Abtrennung von der, wie wir sehen werden, in rücksichtslosem Triebleben sich auswirkenden Natur, und eine ethisierte Religion wird auf den Grundsatz hinauskommen müssen, daß beim Menschen in aufsteigender Vervollkommnung der Naturtrieb sich nicht äußern soll in rein materiellem Triebleben, sondern sich dartun in der Veredelung, in der Rücksichtnahme auf die Forderungen eines allgemeinen Menschentums, in der Vertiefung des geistigen Urelements, welche zu einem tiefgründigen Sichselbstbewußtwerden des allwirkenden Geistes wird.

Aber ist denn dieser Gedanke so unumstößlich, und besteht die Menschenwelt tatsächlich aus lauter Veredelungsphilosophen? — Das tut sie gewiß nicht, und es handelt sich in der Tat nur um die Frage, ob der Veredelungsgedanke in den einzelnen zur Menschenindividualität umschlossenen Geistern Besitzstand der Über-

zeugung geworden ist oder nicht. Hier scheidet sich Zivilisation von Barbarismus.

Die auf letzterer Kulturstufe Stehenden sind gewiß ebenso lebendige und ebenso Geistesweſen wie die Zivilisierten, auch Geisteskranke und Verbrecher hören niemals auf, wirkliche Menschen zu sein. Es kommt auf die Entscheidung der Frage an, ob wir in unserer innersten Überzeugung den Veredelungsgedanken und im weiteren Sinne den Menschentumsgedanken mit allen seinen Anhängen des Rechtes und des sozialen Empfindens wirklich als Ausdruck einer höheren geistigen Stufe zu begreifen vermögen, oder im philosophisch-idealistischen Sinne gesprochen: als höheren Grad des Selbstbewußtwerdens des Geistigen anerkennen. Darüber kann man schwer streiten, wenn der Gegner ein Bollwerk aufführt, dessen Name ist: Egoismus, unbedingte Auswirkung reiner Naturfülle. Es ist Friedrich Nietzsche von diesem Gedanken aufrichtig durchdrungen gewesen, und manche haben es ihm nachgefühlt, daß die Kultur die Einzelauswirkung hemme und der Schade der Kultur darin beschlossen liege, daß er Gesellschafts- und Menschentumsrücksicht zur Knechtung des Individualwillens werden lasse. Freilich wollte auch Nietzsche nicht etwa ein Lehrer der Zügellosigkeit und des ungebundenen Lebens sein. „Dem wird befohlen," heißt es im Zarathustra, „der sich nicht selbst gehorchen kann. Bist du ein solcher, der einem Joch entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf."

Darin liegt etwas Wahres, dem dürfen wir uns nicht entziehen. Aber daß die Geistesstufe des Naturmenschen ohne Bildung, ohne humanes Empfinden, ohne Selbstzucht, ohne geläuterte Sittlichkeit höher zu bewerten sei als die des feinsinnigen, sozial-denkenden, von Wissenschaft und Kunst, Forschung und psychologischen Wertungen durchdrungenen Menschen, dürfte nicht zum geistigen Besitzstande des Kulturmenschen gehören.

Im Genie und Talent zeigt sich unleugbar der Geist in fortgeschrittener Entwicklungsstufe, und dieser Überzeugung kann

ſich die ziviliſierte Menſchheit und der moderne Staat nicht verſchließen. Darum iſt die Pflege des Genies und des Talentes, deſſen die Menſchheit auf ihrem Entwicklungswege bedarf, um immer neue Richtlinien zu gewinnen, eine ziviliſatoriſche Forderung. Der Staat wird am höchſten ſtehen, der ſolcher Geiſter die Fülle hat und der ſich ihrer annimmt als der tonangebenden Menſchheitsgrößen, welche auf die Geiſtesſtufungen minderen Grades fördernd zurückwirken und die Welt dem Morgenrot der geiſtigen Erleuchtung entgegenführen.

Jede große Zeit hat ihre Genies gehabt, welche erſt die große Zeit ſchufen aus der Erkenntnis des Brüchigen ihrer Gegenwart und aus den Bedürfniſſen der Maſſe heraus. Das hatte zur Vorausſetzung, daß der geniale Menſch ſeine Zeit umfaßte; ſo iſt es allenthalben geweſen. Der Geiſt verfügt nicht über ſprunghafte Entwicklung, ſondern über Fortbildungsmöglichkeit. Das iſt für alle hiſtoriſchen und pſychologiſchen Auslegungen, für die Geſchichts- und für die Religionsphiloſophie, ein Grundgeſetz. „Die Ideen Chriſti entwickeln ſich ganz ſtetig aus dem ſpäteren Judentum, wie dieſes ſich aus der altiſraelitiſchen Religion. Ja ſie waren ſchon von der Stoa und dem göttlichen Plato zum guten Teil ausgeſprochen worden.“ (Raoul Richter[1]).)

So bedarf auch unſere Zeit der Individualitäten, die auf den Freitheitserrungenſchaften aufbauend fortbilden und veredeln, und ſie iſt darum unruhig und gärend, weil ſie reich iſt an ſolchen auf allen Gebieten. Das kann nicht geleugnet werden. Man prüfe nur, ob ſie es ernſt meinen, ob ſie wirklich Kulturträger ſind und nicht Schaumſchläger. Man beurteile ſie nicht danach, ob ſie ſich gegen die Gegenwartsideen des Durchſchnittsmenſchen erheben, ob ſie „chriſtlich“ im ureigentlichen Sinne ſind. Jeder Fortſchritt bedarf einer Loslöſung vom Alten und der Setzung eines neuen Zweckes und Zieles. Man forſche vielmehr nach dem inneren Kulturwert, nach dem ethiſchen Kern,

[1]) Raoul Richter, Religionsphiloſophie, Leipzig 1912.

ob er eine Selbſtweihräucherung oder eine ſoziale Tat bedeutet; das bleibt die Hauptſache. Je reicher wir aber an ſolchen tiefgründigen Naturen werden, deſto inhaltsvoller iſt unſere Zeit, deſto mehr haben wir zu empfangen von ſolchen Repräſentanten einer Offenbarung des Geiſtes.

Der Kulturwert des genialen Menſchen mißt ſich nicht an ſeinem Gedanken als Eigenwert — ein ſolcher hat nur charakterologiſche, pſychologiſche, vielleicht auch äſthetiſche und hiſtoriſche Bedeutung — ſondern an ſeiner ſoziologiſchen Tragweite, ſofern er anſtrebt, die Mißverhältniſſe der Gegenwart und die Schärfen der ſozialen Unterſchiede zu mildern.

„Was iſt heilig? Das iſt's, was viele Seelen zuſammenbindet: bänd' es auch nur leicht, wie die Binſe den Kranz. Was iſt das Heiligſte? Das, was, heut' und ewig, die Geiſter, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht." (Goethe.)

Das Evangelium brachte den Bruch mit der Geſetzesreligion des jüdiſchen Phariſäismus, die Reformation Luthers den Proteſt gegen die Verflachung und das Autoritätsregime der mittelalterlichen Kirche, die Kritik Leſſings und Kants die Erkenntnis der menſchlichen Vernunft, die Forderung der Gegenwart ſpitzt ſich zu zu der perſönlichen Ausgeſtaltung der geiſtigen Kräfte der Einzelmenſchen, um im Dienſte der Allgemeinheit und der Förderung frei entwickelten und nicht ſchabloniſierten Menſchentums verwandt zu werden.

Eine ſolche Tendenz auf der Baſis ſozialer Ethik hält ſich weit entfernt von blindumſtürzleriſcher Neigung, welche ein Maſſenregiment unbedeutender und ſchrankenloſer Sturmgeiſter hervorbringt und das geiſtig Minderwertige wie das innerlich Bedeutungsvolle in die gleiche Ebene der Auswirkung hineinhebt.

In allen dieſen Dingen liegt die Hoffnung des frei gerichteten Geiſtes beſchloſſen. Wohl ſieht er um ſich die hohen Geiſter neben den niedrigen, aber er wertet eben alles nach Stufungen, die ihren Grund in dem Urſein ſelbſt haben, deſſen Attribut die Entwicklung und der Aufſtieg iſt. Der Geiſt iſt ihm das Ur-

Gegebene, und in jedem einzelnen erreicht er tatsächlich die Höhe, die er nach seinem innersten Sein erreichen kann. Da ergibt sich der menschliche „Wille" als Intensität des Geistesvermögens selbst, und außer dem Geiste und seinem Können gibt es kein anders geartetes metaphysisches Prinzip. Darin liegt ein Determinismus, gewiß, das Sein will eben nur als Sein verstanden werden, als Gegebenheit, gleichwie die Umwelt des Menschen, die Natur in ihrer Schönheit wie in ihrer makrokosmischen Grausamkeit sich nicht ändern kann, es sei denn durch Geistesüberwindung durch seelische Menschenkraft, durch Erfindung, durch Dressur, durch schöpferische Gegenmaßregel.

In diesem Gedankenbereich bewegt sich die Philosophie und die Naturwissenschaft, und ihre Erkenntnisse befruchten die Geistesentwicklung aufs höchste. Der moderne Mensch sieht in ihnen keine Widergöttlichkeit, sondern Geistesoffenbarung, die durch Irrtum zum Lichte strebt. So haben wir aus ihnen zu schöpfen, um zu erkennen und zu reifen in sich vertiefendem Selbstbewußtsein des Geistes, der emporstrebt zum Sichselbstbegreifen. Und mit der Erkenntnis fördert sich die Religion, es ist uns ein Aufbau gegeben aus aller Kritik; vom Fetisch des Naturmenschen zum ewigen Allgeist des Universums, zum Selbstbewußtsein gelangt im höchsten Lebewesen, führt der Weg geläuterter Religion, wahrer Kulturreligion — eine Lösung der Geistesprobleme!

„Dort, wo das Wissen mit dem Sein zusammenfällt,
In dem Bewußtsein ist der Mittelpunkt der Welt.
Nur im Bewußtsein was du findest, ist gefunden,
Wo sich ein Äußeres dem Inneren verbunden.
Nur im Bewußtsein, wenn dir Gott ist aufgegangen,
Hast du ihn wirklich, und gestillt ist dein Verlangen.
Du hast ihn nicht gedacht, er ward dir nicht gegeben,
Er lebt in dir und macht dich und die Welt dir leben!"

(Rückert, Weisheit des Brahmanen.)

I. Teil.

Geist und Natur in Philosophie und Religion.

1. Kapitel.

Zur menschlichen Weltanschauung und Weltstellung.

Die Differenzen in den geistigen Strömungen naturwissenschaftlichen und theologischen Denkens und Inhalts können dem Scharfblickenden nicht verborgen bleiben. Der Versuch von Andrew Dickson White[1]), eine „Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie" zu schreiben, bringt den klaffenden Zwiespalt zum Bewußtsein und geht über den bloßen Wert einer geistvollen literarischen Erscheinung weit hinaus, auch das neuerdings von dem kürzlich verstorbenen E. v. Cyon[2]) herausgegebene Werk: „Gott und Wissenschaft" bleibe nicht unerwähnt.

Die Unstimmigkeiten zwischen dem durchaus nicht immer friedlichen Brüderpaar, der Philosophie und der Naturwissenschaft, einerseits und der Theologie andererseits haben stets bestanden von dem Augenblick an, da die analysierende Denkfähigkeit des Menschen unter dem Gesichtspunkt der Begriffe von

[1]) Andrew Dickson White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie. Übersetzt von v. Unruh, Leipzig 1912.

[2]) E. v. Cyon, Gott und Wissenschaft, Leipzig 1912.

Ursache und Wirkung — ihre philosophische Deutung ist hier unwesentlich — die Erscheinungen der Natur in weitestem Umfange in ihren Bereich zog und an der naiven Weltauffassung, welche in allem Geschehen ein direktes Eingreifen einer persönlichen Gottheit erblickt oder die Folgen einer von Gott gesetzten, gelegentlich durchbrechbaren Weltordnung annimmt, irre ward.

Diesen Gedanken liegt zunächst die Erkenntnis zugrunde, daß es zahllose Dinge gibt, die ohne des Menschen Tun sich regel- und gesetzmäßig vollziehen, sich entwickeln, plötzlich hereinbrechen und häufig genug des Menschen Handeln ohne Rücksicht auf als durchaus moralisch oder religiös bedingt geltende Initiativen durchkreuzen.

Der Mensch kann allein nicht das Weltleben, die Weltordnung, die Entwicklung fördernder oder hemmender Ereignisse gestalten, sondern er hat sich vor den Naturgesetzen zu beugen: Das scheint mir die erste Erkenntnis zu sein, welche den psychologischen Grund abgibt für das mit dem Fortschritt der Geistesentwicklung beginnende Erwachen der Neigung, furchtlos die Gründe der Naturerscheinungen aufzudecken, Mittel zur Wendung nach der Seite menschlicher Ausnutzung und Unschädlichkeit hin zu ersinnen und eine Naturwissenschaft zu treiben, in Form der Gesetzesfestlegung, auf Grund deren eine Sicherung der Menschheit in ihrem Bestande erstrebt werden soll.

Lägen von vornherein intuitiv durchschaubare Verhältnisse vor für die Geburt des Einzelindividuums und weiterhin ganz besonders für den Tod — sagt doch Schopenhauer so tiefsinnig: „Der Tod ist der eigentlich inspirierende Genius, der Musaget der Philosophie“ — herrschte ein ewiger fröhlicher Sommer, flösse das Leben des Menschen dahin ohne die bitteren Einschläge des Schicksals in das Massiv persönlichen und allumfassenden Menschenglückes, etwa wie die mythologische Vorstellung sich das Leben auf der Insel der Seligen denkt oder vom „goldenen Zeitalter“ redet, so hätte eine Naturwissenschaft kein weiteres Ziel haben können, als rätsellos zu erzählen von

Gefilden des Glückes, von einem Menſchenparadies, von ewiger Luſt und Freude.

Dann wäre die Tiefſinnigkeit des Menſchenproblems gehoben, es läge eine Stimmung in der Menſchheit, die Naturabhängigkeit und Schuld und Fehle nicht kennen würde, wie ſie etwa der Pſalmiſt in idealiſtiſcher Hirtenpoeſie beſingt:

„Mir wird nichts mangeln; er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum friſchen Waſſer.“

Jedoch die Erkenntnis des Unheimlichen und Mächtigen in allem Regelmäßigen, des Rückſichts- und Erbarmungsloſen in dem Naturgeſchehen, die Abwechſlung zwiſchen dem Schädigenden und dem Unſchädlichen, vom Menſchenſtandpunkt aus geſehen, und dann die daraus folgende Notwendigkeit des Schutzes des Menſchen gegenüber ſtärkeren Gewalten bei dem tief eingewurzelten Lebenstriebe jedes Einzelindividuums, die Rückwirkung dieſer Dinge auf den Beſtand von Familie, Stammesgenoſſenſchaft, Nation, Staat und Geſellſchaft, alſo die Idee und die Notwendigkeit des Selbſtſchutzes, des Kampfes gegen widrige Mächte, ließ den Trieb zur Erkenntnis und zu einer Philoſophie der Natur entſtehen.

Die Auffaſſung des Lebens als eines gütigen Geſchenks eines außerweltlichen Gottes ſtimmt heute für weite Kreiſe nicht zuſammen mit den realen Ereigniſſen des täglichen Lebens. Vor dieſer überwältigenden Empfindung rettet ſich der theologiſche Scharfſinn zum Gedanken der moraliſchen Vergeltung oder zum Glauben an eine göttliche Prüfung, kurz in das ethiſche Gebiet, um hier Handhaben zur Theodizee, zur Apologie des ewig gütigen, wenn auch gerechten Gottes im Himmel zu gewinnen.

Dieſe Abſchweifung auf das ethiſche Gebiet angeſichts der rückſichtslos waltenden Natur zur Rettung der Idee des perſönlichen und in die Natur eingreifenden Gottes hat die Naturwiſſenſchaft niemals mitmachen können. Ihre Aufgabe lag von vornherein auf dem Gebiet der Empirie, und was darüber hinausging, hatte mit Naturwiſſenſchaft direkt gar nichts zu tun. Das mochte Philoſophie, vielleicht Naturphiloſophie ſein,

aber jedenfalls mußte sie streng logisch zunächst an der Sammlung der Erfahrungen und an dem Prinzip der Subsumierung der einzelnen Beobachtungsergebnisse unter den Leitstern des Gesetzmäßigen arbeiten.

Das hat die Naturwissenschaft redlich erfüllt. Sie hat ohne Zweifel den Menschen freier, klarer, größer gemacht, ihn befreit von manchem Aberglauben, der ihn umfing, solange er das Geschehen in der Natur sich nicht anders vorstellen konnte als im Zusammenhang mit Geistern, Gespenstern, Dämonen. Es hat die fortschreitende Naturwissenschaft das Entwicklungsprinzip in die geistige Welt hineingetragen und damit die mannigfaltigsten Gebiete unseres Geisteslebens befruchtet, auch die Theologie in ihrer modern-liberalen Form. Man hat sich daran gewöhnen müssen, den Versuch, irgend eine bis jetzt noch nicht erklärte Erscheinung anders denn als Wirkung von innerhalb der erfahrbaren Welt gegebenen Ursachen zu erklären, aus der wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Dinge grundsätzlich auszuscheiden.

„Die Theorie des lückenlosen Kausalitätszusammenhanges ist Grundvoraussetzung aller philosophischen Deutung des Weltgeschehens geworden." (Steudel[1]).)

Während ursprünglich der Mensch in naiver Auffassung alle Naturerscheinungen sich nur als Handlung je eines Individuums vorstellen konnte, oder die Naturerscheinung selber als „Gott" ansah, den man betend verehrte, um ihn günstig zu stimmen für die des Schutzes bedürftige Einzelpersönlichkeit oder um ihn zur Überwindung persönlich-feindlich gesinnter Einzeldämonen zu veranlassen, tat die Naturwissenschaft den für Kultur und Religion überaus bedeutsamen Schritt, den Begriff der Kraft zu prägen, Kräfte und Gesetzmäßigkeiten zu suchen mit Eigenwerten und dabei haltzumachen.

Die naturwissenschaftliche „Kraft" ist zunächst ein x, es bereitet Schwierigkeiten, die Kraft als Eigenschaft der körperlichen Dinge zu denken, ohne daß sie selbst jemals in der unmittelbaren sinnlichen Anschauung gegeben ist und nur als

[1]) Steudel, Monismus und Religion, Jena 1908.

Wirkung in die Erſcheinung tritt. Aber mit dieſer Wirkung läßt ſich rechnen und hantieren, aus dieſer heraus laſſen ſich Gedankenreihen entwickeln, aus ihr als „Urſache“ laſſen ſich weitere Wirkungen empiriſch ableiten und vorherbeſtimmen und wirkſame Vorkehrungsmaßregeln treffen zum Schutze des einzelnen und der Geſamtheit.

Kraft iſt ein Ausdruck für die Größe der Wirkung, alſo ein Größenwert und dem wiſſenſchaftlichen Bedürfnis nach Beſtimmtheit aller Begriffe wird dadurch genügt, daß man jede Kraft durch ihr Wirkungsgeſetz unzweideutig beſtimmen kann. Ihrem Weſen nach freilich bleibt die Kraft ſtets unanſchaulich; es fehlt jede Möglichkeit, Kräfte mit den ſonſtigen üblichen Attributen des Materiellen, etwa ihrer Räumlichkeit uſw. zu verbinden, kurz von dem Weſen eines Zuſammenhanges von „Stoff und Kraft“ ſich eine anſchauliche Vorſtellung zu machen, ſofern man nicht Stoff und Kraft auf ein Einheitsprinzip, als das wir das Geiſtige erkennen werden, zurückführt.

Die Kraft iſt dementſprechend, was auf pſychologiſchem Gebiet, wie wir weiter unten auseinanderſetzen werden, Wille bedeutet, ein Begriff, den erſt Ariſtoteles im Gegenſatz zum Erkennen ſchuf, der für Spinoza einartig dem Erkennen iſt, in Wirklichkeit nur ein Abſtraktionsbegriff iſt, der den Intenſitätsgrad der Motive für die aus ihnen ſich ergebenden Handlungen beſagen will.

Erſt Hume in philoſophiſcher und d'Alembert und Lagrange in phyſikaliſcher Erörterung hatten ſich zu der Erkenntnis durchgerungen, daß der Kraftbegriff nichts anderes ſei als eine Bezeichnung für phyſikaliſche Wirkungen und daß jede andere Vorſtellung aus ihm zu entfernen ſei, und ebenſo enthält der Oſtwaldſche Begriff „Energie“ nur den Größenwert eines Vorganges, ſagt alſo nichts von der ſpezifiſchen Art des Vorganges, der Richtung von Bewegungen oder Kräften und vom zeitlichen Ablauf ſolcher Vorgänge aus. Die Energie iſt nicht „Eſſenz“ der Welt, ſondern das handlichſte „Symbol für den Zuſammenhang der Phänomene“, ſagt Graf Hermann Keyſer-

ling[1]) und „energetische Weltanschauung" bedeutet nichts anderes als eine „Mythologie der Energie". (Th. Lipps[2]).)

Dem Menschen entschleierte sich nunmehr das Naturgeschehen in der Form des Regelmäßigen, des Naturgesetzes, des Unabänderlichen, und Logisch-Notwendigen. Hinter dem wechselnden Getriebe offenbarte sich die Einheit, welche die Fülle der Individuation umspannt, und nur diese entzieht das Begreifen einem metaphysischen Pluralismus, dem Zerfall der ganzen Natur einschließlich der Menschheit in einzelne, unzusammenhängende, willkürlich sich verbindende oder abstoßende Punkte. Nicht bestand mehr die Welt aus mechanischen Kraftzentren, die aus einem sinnlosen Getriebe auftauchen, bald hier, bald dort, bald wirksam, bald verblaßt, so daß sie in ihm wieder verschwinden könnten. Eine wissenschaftliche Betrachtung kann freilich nicht anders, als diese Einheit, dieses Monon, das wir uns bei unserer denkenden Verarbeitung des wahrgenommenen Vielfachen aus diesem zu abstrahieren genötigt sind, als suprarational zu bezeichnen; aber es ist ein Ruhepunkt gewonnen und zugleich ein begrifflicher Höhepunkt. In der Tat:

„Wenn die kosmische Gesetzmäßigkeit," wie A. Drews[3]) weiter sagt, „nicht als solche zugleich die Gesetzmäßigkeit Gottes ist, wenn Gott seine eigene Gesetzlichkeit im Unterschiede von der Welt besitzt, und er diese unter Umständen im Gegensatz zur Weltgesetzlichkeit zur Geltung bringen kann, so kann die Wissenschaft nie sicher sein, daß die von ihr erkannte Gesetzmäßigkeit nicht etwa durch transzendente Eingriffe Gottes, d. h. durch Wunder, durchbrochen und zeitweilig aufgehoben wird."

So werden Naturerscheinungen ihrer Zusammenhanglosigkeit entrissen und dem Streben nach Einheit des Weltgeschehens und der Weltauffassung unterstellt. Ja: die Einheit alles Welt-

[1]) Graf Hermann Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, München 1910.

[2]) Th. Lipps, Naturphilosophie in „die Philosophie des XX. Jahrhunderts" von Windelband. Heidelberg 1907.

[3]) A. Drews, der Monismus I, Jena 1908.

geschehens und ihr Nachweis wird der eigentliche Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung, und auf diesen Einheitsbestrebungen baut sich alsdann die Philosophie, die Weltanschauung im eigentlichen Sinne auf. Sie kann heute nicht mehr der naturwissenschaftlichen Grundlagen entbehren, ebensowenig wie Naturwissenschaft der philosophischen Befruchtung.

Vor allen Dingen aber stellt diese Philosophie, wie sie sich an der Hand der Naturwissenschaft ergibt, auch den Menschen innerhalb des Rahmens der Natur und läßt ihn abhängig werden und sein von dem schöpferischen Prinzip, das in der Natur beschlossen liegt. Die Verbindung von Unglück und Sünde, Glück und Frömmigkeit, im Alten Testament im Kausalverhältnis gedeutet, aber auch im Neuen Testament bei Jesus nachklingend, hat an Kredit verloren.

„Da man den Menschen von der Natur emanzipierte, einem vorschnellen, eitlen Phantom zu Liebe," sagt Chr. Schrempf[1]), „glaubte man ihn zu erhöhen; aber man hat ihn geschwächt. Dann freilich hat er seine Wege und Ziele, seine Gesetze, und die Natur hat die ihren; wie sollte er, ein Fremdling, das Fremde verstehen und begreifen? Aber alle Wissenschaft lehrt uns die Wesenseinheit von Natur und Mensch. Und er ist nicht nur eins mit der Welt, er ist Natur in nuce. Wie sich die Natur in seiner Organisation zu einer höchsten Energie der Konzentration angespannt hat, so besitzt der Mensch in sich nicht nur das geoffenbarteste Wesen der Natur, er hat zudem die Gabe, dieses Wesens sich bewußt zu werden. Die Naturgesetze sind auch seines Wesens Gesetze, und die Erkenntnis der Gesetze seines Wesens öffnet ihm auch die Erkenntnis der schaffenden Gesetze der gesamten Natur. So daß, indem er sich selbst erkennt, er die Welt erkennt, und indem er die Welt erkennt, er sich selbst erkennt."

Der Blitz wurde erkannt als Wirkung der Entladung elektrischer Kraft, die zerstörende Wirkung dieser Kraftentladung im Bilde der Natur; nach älterer Vorstellung die Waffe des Blitze-

[1]) Chr. Schrempf, Monismus und Christentum, Jena 1908.

ling[1]) und „energetische Weltanschauung" bedeutet nichts anderes als eine „Mythologie der Energie". (Th. Lipps[2]).)

Dem Menschen entschleierte sich nunmehr das Naturgeschehen in der Form des Regelmäßigen, des Naturgesetzes, des Unabänderlichen, und Logisch-Notwendigen. Hinter dem wechselnden Getriebe offenbarte sich die Einheit, welche die Fülle der Individuation umspannt, und nur diese entzieht das Begreifen einem metaphysischen Pluralismus, dem Zerfall der ganzen Natur einschließlich der Menschheit in einzelne, unzusammenhängende, willkürlich sich verbindende oder abstoßende Punkte. Nicht bestand mehr die Welt aus mechanischen Kraftzentren, die aus einem sinnlosen Getriebe auftauchen, bald hier, bald dort, bald wirksam, bald verblaßt, so daß sie in ihm wieder verschwinden könnten. Eine wissenschaftliche Betrachtung kann freilich nicht anders, als diese Einheit, dieses Monon, das wir uns bei unserer denkenden Verarbeitung des wahrgenommenen Vielfachen aus diesem zu abstrahieren genötigt sind, als suprarational zu bezeichnen; aber es ist ein Ruhepunkt gewonnen und zugleich ein begrifflicher Höhepunkt. In der Tat:

„Wenn die kosmische Gesetzmäßigkeit," wie A. Drews[3]) weiter sagt, „nicht als solche zugleich die Gesetzmäßigkeit Gottes ist, wenn Gott seine eigene Gesetzlichkeit im Unterschiede von der Welt besitzt, und er diese unter Umständen im Gegensatz zur Weltgesetzlichkeit zur Geltung bringen kann, so kann die Wissenschaft nie sicher sein, daß die von ihr erkannte Gesetzmäßigkeit nicht etwa durch transzendente Eingriffe Gottes, d. h. durch Wunder, durchbrochen und zeitweilig aufgehoben wird."

So werden Naturerscheinungen ihrer Zusammenhangslosigkeit entrissen und dem Streben nach Einheit des Weltgeschehens und der Weltauffassung unterstellt. Ja: die Einheit alles Welt-

[1]) Graf Hermann Keyserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, München 1910.

[2]) Th. Lipps, Naturphilosophie in „die Philosophie des XX. Jahrhunderts" von Windelband. Heidelberg 1907.

[3]) A. Drews, der Monismus I, Jena 1908.

geschehens und ihr Nachweis wird der eigentliche Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung, und auf diesen Einheitsbestrebungen baut sich alsdann die Philosophie, die Weltanschauung im eigentlichen Sinne auf. Sie kann heute nicht mehr der naturwissenschaftlichen Grundlagen entbehren, ebensowenig wie Naturwissenschaft der philosophischen Befruchtung.

Vor allen Dingen aber stellt diese Philosophie, wie sie sich an der Hand der Naturwissenschaft ergibt, auch den Menschen innerhalb des Rahmens der Natur und läßt ihn abhängig werden und sein von dem schöpferischen Prinzip, das in der Natur beschlossen liegt. Die Verbindung von Unglück und Sünde, Glück und Frömmigkeit, im Alten Testament im Kausalverhältnis gedeutet, aber auch im Neuen Testament bei Jesus nachklingend, hat an Kredit verloren.

„Da man den Menschen von der Natur emanzipierte, einem vorschnellen, eitlen Phantom zu Liebe," sagt Chr. Schrempf[1]), „glaubte man ihn zu erhöhen; aber man hat ihn geschwächt. Dann freilich hat er seine Wege und Ziele, seine Gesetze, und die Natur hat die ihren; wie sollte er, ein Fremdling, das Fremde verstehen und begreifen? Aber alle Wissenschaft lehrt uns die Wesenseinheit von Natur und Mensch. Und er ist nicht nur eins mit der Welt, er ist Natur in nuce. Wie sich die Natur in seiner Organisation zu einer höchsten Energie der Konzentration angespannt hat, so besitzt der Mensch in sich nicht nur das geoffenbarteste Wesen der Natur, er hat zudem die Gabe, dieses Wesens sich bewußt zu werden. Die Naturgesetze sind auch seines Wesens Gesetze, und die Erkenntnis der Gesetze seines Wesens öffnet ihm auch die Erkenntnis der schaffenden Gesetze der gesamten Natur. So daß, indem er sich selbst erkennt, er die Welt erkennt, und indem er die Welt erkennt, er sich selbst erkennt."

Der Blitz wurde erkannt als Wirkung der Entladung elektrischer Kraft, die zerstörende Wirkung dieser Kraftentladung im Bilde der Natur; nach älterer Vorstellung die Waffe des Blitze-

[1]) Chr. Schrempf, Monismus und Christentum, Jena 1908.

schleuderers oder das Mittel, mit dem die Gottheit strafen will, wurde unwirksam gemacht in analoger Anwendung der Gesetze, die man für die Paralysierung elektrischer Kräfte im Kleinen erkannt hatte. Das war zweifellos ein Gewinn auf Rechnung der Naturforschung und der sich an sie anlehnenden Technik, zum Besten des Menschenschutzes. Der Blitzableiter wurde ein Werkzeug in der Hand des gegen die Naturgewalt sich wehrenden Menschen. Die Beobachtung, daß der Blitz am liebsten seinen Weg in hohe Bäume hinein nimmt, führte zu der Vermeidung derartiger Standorte während des Gewitters. So stellte der naturerkennende Mensch Gesetze auf, kraft deren er es in seine Gewalt bekam, dem mächtigen Naturwalten Trotz zu bieten oder ihm zu entfliehen. Die Kometen wurden ihres Schicksalsattributs entkleidet und Lieblinge der astronomischen Erkenntnis.

Die alte Religion bekam einen Stoß, die Intelligenz des Menschen hatte durch die eigene ihm innewohnende Kraft Mittel gewonnen, einem mächtigen, drohenden Feinde den Besitz des Menschenlebens zu entreißen. Der moderne Mensch fühlt sich heute im Gewitter nicht mehr der Gottheit besonders nahe, ein Gedanke, den in romanhafter Form Konrad Telman in seinem trefflichen Buche: „Unter den Dolomiten", woran an dieser Stelle erinnert sei, recht charakteristisch dargestellt hat in der Schilderung der Empfindungen des frommen Mönches, der inmitten eines heftigen Gewitters im Hochgebirge allein im Gebete Trost und Zuflucht findet, und der natürlichen Auffassung eines großen Naturschauspiels bei der protestantisch-freigesinnten Gräfin Donata.

Nachdem Franklin bewies, daß der Blitz aus Elektrizität bestehe, und Ohm und Faraday, daß diese festen Gesetzen gehorche, sieht der moderne Mensch im Gewitter nur die Äußerung einer elementaren Kraft, die durch technische Umwandlung sogar im weitesten Sinne dem Dienst des Menschen nutzbar gemacht werden kann, die Licht zu spenden vermag, Automobile und Luftfahrzeuge zu bewegen genügt — ein technischer

Vergleich der Elektrizität und des Benzins ist hier nebensächlich — und im Dienste der Medizin eine wichtige Rolle bei Nervenkrankheiten spielt. Der Mensch sieht sich lediglich einer Kraft, einer Wirkungsgröße, gegenüber, die gezügelt werden kann mit dem Fortschritt menschlicher Intelligenz und die alten Schrecken „unerforschlichen göttlichen Ratschlusses" verloren hat.

Sonnenfinsternisse sind zu makrokosmischen Gesetzeserscheinungen im Kreislauf der Gestirne geworden, und aus ihnen offenbart sich nicht mehr ein Warnungszeichen der Gottheit; die Astronomen berechnen den Eintritt dieser Naturerscheinungen auf Sekunden voraus, und ein Glaube an kosmische Offenbarung entbehrt des hilfreichen Pfahles. Erdbeben haben den Charakter der Gottesstrafe verloren und präsentieren sich heutigentags als die rücksichtslose, notwendige Folge innerer Schiebungen unseres Erdballes auf chemisch-physikalischer Grundlage. Gesetzmäßige Folgen von Anziehung und Abstoßung entscheiden über Menschenschicksale, der Mensch steht selbst inmitten dieser großen Gegebenheiten, und sei sein Geist noch so groß und sein Dasein mit kulturellen oder engen Familiennotwendigkeiten verknüpft.

Wer wagte es heute noch in frevelhaftem Überhebungsmut angesichts der großen Schiffskatastrophe der „Titanic" im Jahre 1912, bei der über 1400 Menschenleben in die Tiefe des Ozeans hinabsanken, einen Stein auf die armen Opfer der Gewalt eines treibenden Eisberges zu werfen, ihnen den Untergang als Strafe eines lebendigen Gottes auszudeuten, oder auch nur im entferntesten dem zugrunde liegenden klar-logischen Kräftezusammenprall eine theistisch-metaphysische Deutung zu geben? — Sollte man es auf einer Kanzel gewagt haben, so verdiente ihre Kirche leer zu stehen! Jenes entsetzliche Schauspiel kann nichts anderes als ein Problem naturwissenschaftlichen Erforschens und technischen Arbeitens sein oder als Quittung hineingereicht werden in die Regelung ökonomischer Strebungen und in das Gebiet der moralischen Verantwortung angesichts der Gegebenheiten der Naturkräfte, die dem Menschenwerk entgegentreten, wenn dieses inmitten derselben sich durchzusetzen hat.

Vergebens bäumt sich Leid und Schmerzgefühl gegen diese gigantischen Naturnotwendigkeiten, und das Gleichgewicht der Seele überdauert diesen Abhängigkeitszustand des Menschen vom großen Ganzen nur dann, wenn die Seele sich zu einer tiefen geistigen Durchdringung dieser Naturverhältnisse emporschwingen konnte. „Es ist nicht mehr ein außerweltlicher Gott, der nach vorbedachtem Plan die Geschicke der Menschheit lenkt, sondern Gott lebt in der Welt, und in der Geschichte der Menschheit vor allem entfaltet er sein eigenstes Wesen als Weltvernunft," schrieb Hegel[1]).

Ohne die Philosophenseele irrt der Mensch unruhig und haltlos in der Bedrängnis seines Lebens umher und stößt sich am Leben todeswund.

Ja, „unabhängig vom gleichgültigen Wohl- oder Übelbefinden seines ephemeren individuellen Bestandes hat der Philosoph das Gesetz, das er in sich findet, zum stählernen Schlüssel geschmiedet, der ihm das Geheimnis der Natur öffnet. Das Gesetz in ihm und das Gesetz außer ihm sind zu harmonischer Resonanz gestimmt. Dann ist das Menschenwerk zum Naturwerk erweitert, und das Naturwerk feiert seine Vollendung im Menschenwerk. Dann steht nicht die große Natur feierlich draußen, und daneben bläht sich die Seifenblase des ohnmächtigen, eitlen, anthropomorphen Kunstgebildes — eine Farce; sondern das Naturwerk erscheint als der Unterbau, der im Menschenwerk gipfelt, von diesem Eckstein der Spitze verklammert und befestigt, in sich abgeschlossen und gekrönt.

Natur will Mensch werden: die Eigengeschicklichkeit, die überall waltet, will sich ihrer selbst bewußt werden, das Gesetz will durch Selbsterkenntnis seinen tiefen Sinn verstehen. Diesen einen Willen sehen wir in allem Wirken am Werk. Keine Bewegung im Reiche der Natur und des Geistes, die ihm nicht diente, die Welt nichts anderes als seine Vollbringung. Ob er als elementares Naturgesetz Himmelskörper zum Komos zwingt, ob er als nicht minder elementare Gewalt Individuen der Gattung unterwirft; ob er als bezauberndes Ideal eines einigen

[1]) Hegel, Religionsphilosophie, herausg. von A. Drews, Jena 1905.

Volkes, eines Staates, einer Kirche, einer Gemeinschaft, eines Rechtes, einer Menschheit, Millionen einer Fahne auf Leben und Tod enthusiastisch folgen heißt; ob er die ekstatische Seele entzündet, Wasser und Feuer als Bruder und Schwester zu umarmen — überall offenbart sich, in stummem Zwang, in jubelndem Entzücken, in drängendem Streben, in beseligendem Schauen und Lieben, als Kraft und Inhalt alles Lebens und Wirkens der Geist der Einheit." (Schrempf[1].)

Ähnlich wie gegenüber den großen Naturschauspielen des Gewitters usw. liegt der Kampf des Menschen gegen die Krankheit.

Das Forschen in Dingen der Medizin ist doch im Grunde nichts anderes als das Ringen um die Erhaltung des Menschen gegenüber der bedrohenden, lebenzerstörenden Macht. Wäre im Innersten seiner Überzeugung der Mensch beseelt von dem Glauben, daß „Menschenwerk", wie die Bibel sagt, wirklich so „eitel" an sich wäre, so könnte es logischerweise keine ärztliche Wissenschaft und ärztliche Kunst geben. Man täte besser, das Walten des Geschickes abzuwarten und nicht einzugreifen, wenn Krankheit und Tod das Leben des Einzelmenschen, ganzer Städte und Völker im Rahmen der Epidemie gefährdet. Freilich Gregor von Nazianz erklärte noch Körperleiden für Werke des Teufels, Arzneien für wirkungslos, das Auflegen geweihter Hände für oftmals heilbringend, und Nilus und Gregor von Tours erklärten es für Sünde, auf Arzneien anstatt auf die Hilfe der Heiligen zu bauen.

Fasse ich in naiver Frömmigkeit und in dem Gefühl, welches die Religion im alten Sinne, d. h. das vertrauensvolle Abhängigkeitsgefühl von einem persönlichen Gotte, welcher die Geschicke des einzelnen wie der Gesamtheit leitet, bedingt, die Krankheit als beabsichtigte „Schickung": ihres Einflusses zu berauben, sie illusorisch zu machen, bedeutet dann geradezu eine Auflehnung gegen den persönlichen Gott, dessen Handlungen man ihren Wirkungen entziehen will.

Es ist historisch interessant, daß noch ein namhafter Arzt, Joh. Nepomuk Ringseis, geboren 1785, in seinem „System

[1]) Chr. Schrempf, l. c.

der Medizin" die Krankheit in engste Beziehungen zu der Sünde setzte. Für ihn ist „die Krankheit ursprünglich Folge der Sünde. Und da der Sündige den erhaltenden und wiederherstellenden Kräften in den Kreisen des bewußten und unbewußten Lebens viel weniger, den bewußt und unbewußt zerstörenden aber viel leichter zugänglich: so ist, wenn auch laut Erfahrung nicht immer unerläßlich, doch ohne Vergleich sicherer, daß sich der Kranke und der Arzt vor dem Heilversuch entsündigen lassen". — „Der christliche Arzt betrachtet unter ständigem Gebet um Erleuchtung sich als Diener Christi." „Gewissenlose, menschliche, außer den höheren Einflüssen stehende Ärzte entbehren nicht bloß dieser Einflüsse, sondern wirken durch unlautere, z. B. politische, parteiliche Zwecke mißleitet, noch positiv gefährlich. Auch der entsündigte, berufene Arzt heilt nicht jeden Kranken, aber er ist sicher, ihm nicht zu schaden. — Die Mittel der Entsündigung lehrt die Kirche." —

Dem naturwissenschaftlichen Denken offenbarte sich die Krankheit als ein durchaus natürlicher Vorgang, ein Zusammenwirken gewisser Faktoren, aus deren Wirkungsentfaltung eine Ablenkung aus der physiologischen Entwicklungslinie erfolgt.

Solange nämlich der menschliche Organismus lebt und sich in dem sog. Zustand der Gesundheit befindet, sind seine Lebensäußerungen von ganz bestimmter Art und innerhalb eines gegebenen Rahmens bei allen Individuen die nämlichen. Das bezieht sich auf die Körpertemperatur, die bestimmten Grenzen der Herzkontraktionen, welche gewisse Grenzwerte auf die Dauer nicht überschreiten, auf den Rhythmus der Atmung, die Verdauungsgesetze und die Funktionen der einzelnen Organe. Die im Innern des Körpers vor sich gehenden chemischen Umsetzungen spielen sich in gleichbleibender Weise ab und auch das peripherische und zentrale Nervensystem funktioniert in einer ganz bestimmten Weise.

Die Krankheit nun bringt eine Änderung einer mehr oder minder großen Anzahl von Lebensäußerungen mit sich, und es ist darnach die Krankheit auch nichts anderes als ein Leben,

dessen Äußerungen zum Teil von der Norm abweichen. Die große Zahl der Funktionen, durch welche das Leben des menschlichen Organismus in die Erscheinung tritt, alle die verschiedenen, zum Teil sehr komplizierten Vorgänge, durch welche der Organismus seine Ernährung ermöglicht, seine Beziehungen zur Außenwelt regelt, die Produkte des Stoffwechsels aus dem Organismus entfernt und für die Erhaltung des Geschlechts sorgt, bringen es mit sich, daß auch die Äußerungen des kranken Lebens, die Symptome, aus welchen wir das Kranksein eines Individuums erschließen, äußerst mannigfacher Art sind, und es kann von den Funktionen des Organismus jede gesteigert oder herabgesetzt und vernichtet oder in mehr oder minder hohem Grade von der Norm abgeändert werden. Es ist ferner überaus häufig, daß in Zuständen des Krankseins gleichzeitig nicht nur eine Funktion, sondern zahlreiche Funktionen mehr oder minder von der Norm abweichen oder auch wohl ganz aufgehoben sind.

Das materielle Substrat, an welchem die Vorgänge des gesunden Lebens sich abspielen, sind die Gewebe des Organismus, d. h. die Zellen und deren Derivate, aus denen sich die Gewebe zusammensetzen. Das kranke Leben ist an das nämliche materielle Substrat gebunden, und was wir als *Symptome des kranken Lebens* ansehen, sind Lebensäußerungen der Gewebe und Organe des menschlichen Körpers.

Die Ursachen des Krankwerdens sind teils *äußere*, teils *innere*. Die ersteren sind unter den zahlreichen schädlichen Einwirkungen zu suchen, welche von der äußeren Umgebung ausgehen und den Organismus, sowohl während des intrauterinen (d. h. im Mutterleibe verlaufenden) als während des extrauterinen Lebens treffen können. Die inneren Ursachen sind in angeborenen, vom Keime herstammenden Störungen der Organisation dieses oder jenes Organes oder auch mehrerer Organe gelegen, welche als spontane Variationen auftreten oder von den Vorfahren ererbt werden.

Die *wissenschaftliche Erforschung des kranken Lebens* kann ihren Ausgang zunächst von den Symptomen des Krank-

seins nehmen, und es ist auch die praktische Medizin in erster Linie bemüht gewesen, die Bedeutung der krankhaften Erscheinungen, welche sich in jedem einzelnen Falle dem Arzte darbieten, zu erkennen. Die genaue Untersuchung der pathologischen Symptome kann in erster Linie dazu dienen, die besondere Krankheitsform im gegebenen Falle festzustellen und von anderen Krankheitsformen zu unterscheiden; gleichzeitig soll sie uns aber auch in den Stand setzen, in das Wesen der einzelnen Erscheinungen einzudringen und deren Zusammenhang mit Organ- und Gewebsveränderungen festzustellen.

Der Schwerpunkt der allgemeinen Pathologie liegt unstreitig in der Kenntnis der den krankhaften Prozessen zugrunde liegenden anatomischen Veränderungen, doch dürfen sich die Studien auf diesem Gebiet nicht darauf beschränken, das Morphologische der krankhaften Vorgänge festzustellen, sie müssen vielmehr auch in den Werdeprozeß und das Wesen der krankhaften Vorgänge eindringen. Es führt demnach eine wissenschaftliche Behandlung der pathologischen Anatomie notwendig auch zu einer Behandlung der Ätiologie und der Genese der krankhaften Prozesse. Gelingt es ihr, die Ursache und die Entstehung der krankhaften Veränderungen festzustellen, so wird sie damit auch das Verständnis für die im Leben zur Beobachtung gelangenden krankhaften Erscheinungen zu eröffnen vermögen und damit auch jenen Teil der allgemeinen Pathologie die nötige Grundlage bieten, welche wir als pathologische Physiologie bezeichnen. (Ernst Ziegler[1].)

Dadurch, daß der Mensch vom Geburtsaugenblicke an stets den Einflüssen der ihn umgebenden Außenwelt ausgesetzt ist, welche zum Teil fördernd, zum Teil hemmend auf die Ausübung der Funktionen einwirken, hängt seine Gesundheit ab von der Akkommodationsmöglichkeit seiner Funktionen an die äußeren Lebensbedingungen. Reichen seine regulatorischen Vorrichtungen dazu nicht aus, so kann er sich denselben auch nicht entziehen,

[1]) Ernst Ziegler, Allgemeine und spezielle pathologische Anatomie, Jena 1892.

er verfällt in Krankheit oder geht zugrunde. Nahrungs-, Waſſer-, Sauerſtoffmangel führen unweigerlich zu Krankheit und Tod.

Für eine ganze Reihe von Krankheiten unterliegt es keinem Zweifel, daß pathogene Paraſiten, Lebeweſen, die Erreger der Krankheit ſind. Es handelt ſich um einen Kampf des menſchlichen Organismus mit in die Welt hineingeſetzten verſchiedenartigen Lebeweſen, deren Daſeinsberechtigung aus dem Daſein ſelbſt zu entnehmen iſt; der Menſch hat ſie ſich nicht ſelbſt erſchaffen, ſondern ſie ſind da und leben und bedrohen den Menſchen, weil ſie auf ſeinem Organismus die Lebensbedingungen finden, deren ſie bedürfen. Der menſchliche Organismus ſelbſt wird zum Kampfplatz, auf dem ſich der Kampf ums Daſein abſpielt, und dieſer Kampf ums Daſein beſteht allenthalben in der Natur. Seine überaus große Bedeutung für die Auffaſſung der Natur haben uns in erſter Linie Lamarck und Darwin gelehrt.

Der tuberkulöſe Menſch bildet den Schauplatz des Ringens der Tuberkelbazillen, wohl organiſierter Lebeweſen mit beſtimmten Daſeinsbedingungen, mit der lebenden Körperzelle des Menſchen, die ihre normalen Verhältniſſe beizubehalten ſucht und zu dieſem Zwecke Gegengifte gegen den Eindringling produziert, während der Paraſit gerade auf dem menſchlichen Boden ſeine günſtigſten Kraftentfaltungsmöglichkeiten nach biologiſchen Geſetzen entwickelt, während er im Sonnenſtrahl verenden muß. Für dieſe Tatſache läßt ſich wohl kaum der bewußte Wille des Bazillus verantwortlich machen, ſondern wir haben es hier mit naturgeſetzlichen Gegebenheiten zu tun, einem Naturzwange biologiſcher Art. Der Typhus ſtellt den Angriff des Typhusbazillus dar auf den Darm des Menſchen, woſelbſt er Wohnung zu machen und zu leben ſtrebt.

So ſtellt der menſchliche Organismus, wie aus unzähligen Beiſpielen beweisbar iſt, den Boden dar zur Entwicklung anderer Lebeweſen, die im Getriebe des Makrokosmus ihren Platz einzunehmen berechtigt ſind, wenn man die Natur als Ganzes zu begreifen und zu erfaſſen gelernt hat.

Daß der Menſch ſich gegen die lebenbedrohenden Weſen

wehrt, das ist eine dem persönlichen Erhaltungstriebe entspringende Tat, ein Wehrgesetz, ein egoistischer Grundsatz und Grundzug, den der Mensch lediglich aus seinem Existenzrecht, aus seinem „Willen zur Macht" ableitet. Die Natur selbst ist es ja, die dem Menschen solche Gegner gegenüberstellt und ihn nicht etwa aus ihrem Reiche der Kämpfe ausnimmt.

In zahllosen Fällen unterliegt der Mensch in dem Kampfe, einem Prozesse, dessen der Mensch sich selber meist gar nicht bewußt wird, sondern der ein Naturphänomen darstellt.

Indessen nicht jede Krankheit des Menschen bedeutet einen Kampf lebender Naturwesen. Die Dinge liegen häufig so, daß von Geburt an der Organismus des Menschen nicht befähigt ist, eine längere Reihe von Jahren zu überdauern. Menschliche Wesen tragen dann von vornherein den Stempel der Unvollkommenheit, der gänzlichen Unzulänglichkeit zur Lebensmöglichkeit an sich, die Natur hat sich unvollkommen offenbart im Hinblick auf das lebenstüchtige Werk und die Großheit der Schöpfung. Der Organismus ist schwach in sich selbst und verkümmert, je länger er die Aufgabe der Selbsterhaltung durch Austausch verbrauchter und neuer Subsistenzmittel erfüllen soll. In anderen Fällen ist es wiederum die Kraft des Wachstums selbst, welche an einer Stelle des menschlichen Organismus wie in einem tollen, sinnlosen Schöpfungsdrange schließlich über die Fassungskraft des individuellen Ganzen hinauswirkt und die Lebenseinheit zugrunde richtet. So sehen wir Kinder sterben an der Größe ihrer Thymusdrüse, Kropfkranke ersticken unter dem Druck der Schilddrüse, übergroße Ungeborne bieten im Mutterleibe der Geburt solche Schwierigkeiten, daß ihr Schädel der Perforation durch den Geburtshelfer verfällt, soll nicht die Mutter mit ihrer Frucht zugrunde gehen. Der Wasserkopf ist häufig die Ursache schwer gestörten Geisteslebens.

Die Natur hat dem Menschen auf Erden organisch alles das ohne Zweifel versagt, was ihm hier einen Ewigkeitsodem bedeuten könnte. Denn selbst wenn er diesen genannten Angriffen seitens lebender Kleinwesen entgeht und ihm die Natur auch

einen kräftigen, widerstandsfähigen Leib verliehen hat, so unterliegt auch bei der gesundesten Lebensart der Körper dem allmählichen Verfall, der Abnutzung, und die Zeit seines Daseins ist gemessen. Der Tod ist ein stilles Attribut alles Menschlichen und Natürlichen, einem langsamen chemischen Veränderungsprozeß unterliegen die Funktionen und Organe des Menschen, wie alles Natürlichen, der Geist des Menschen engt sich mit den Jahren ein und nimmt ab an Kraft und Leben, bis die „Altersschwäche" dem Dasein ein Ende macht. In des Menschen ganzer Natur liegen nicht die körperlichen Bedingungen zu einer Ewigkeit, wenigstens nicht in dem streng individualistischen Sinne, denn seine Nachkommen, wenn sie auch seines eigenen Blutes sind und wohl zahlreiche Eigenschaften des Elternpaares in sich vereinigen, sind zweifellos doch eigne Individualitäten und nicht Identitäten mit dem Wesen ihrer Erzeuger. So ist der Tod etwas Physiologisches, Unumgängliches, ein Naturgesetz nach den biologischen Gegebenheiten! —

Die Lebensfrage ist nicht immer in der gleichen Schwere in der Erdgeschichte das Damoklesschwert über dem Haupte der Menschheit gewesen. Es unterliegt vielmehr keinem Zweifel, daß mit der Zunahme der Einsicht in die Gesetze der Natur, der Entwicklung, der Biologie der Lebewesen, die Lebensdauer des Menschen im Durchschnitt zugenommen hat. Solange man den Beziehungen des Alkohols zur Organerkrankung noch nicht die Aufmerksamkeit schenkte, wie heute speziell in Deutschland und England sowie den nordischen Ländern, trieb dieses für recht zahlreiche Menschen bedeutsame und verderbliche Gift sein Unwesen in stiller Minierarbeit der menschlichen Widerstandskraft. Solange die Grundlagen der rationellen Seuchenbekämpfung vor Robert Koch nicht erkannt waren, rafften schwere Epidemien zahllose Menschenmassen dahin, ohne Erbarmen und wahllos unter Tüchtigen und Untüchtigen. Mit Stolz kann sich die medizinische Wissenschaft ihrer Triumphe und Erfolge rühmen, mit denen sie den Beweis geliefert, daß gründliche wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der Naturlehre Krankheiten zu verhüten, oft zu

heilen und den Tod hinauszuschieben erreicht hat. Das will besagen: Mit der zunehmenden Intelligenz wächst die Sicherheit des menschlichen Lebens, der Schutz vor den vernichtenden Einflüssen der Außenwelt, wenn auch über die Schranken der Zeitlichkeit der menschliche Verstand nicht hinaus kann und ein ewiges Dasein uns Menschen niemals bescheren wird. Aber es hindert den logisch Denkenden dieser enge Zusammenhang von Krankheit und Tod mit dem jeweiligen Stande der menschlichen Erkenntnis oder, konkreter gefaßt, mit der praktischen Hygiene, diese Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ethik oder dogmatisch-theologischen Reflexionen zu fassen.

Gewiß: wer an den Krankenbetten mit fester Überzeugung von der Wirkung eines Gebetes um die Erhaltung eines teuren Lebens irre wird an den großen unerbittlichen Naturgesetzen, wer glaubt, daß die ganzen Lebensgesetze der Bazillen im Einzelfalle umgeändert werden können oder daß der kranke Körper zu lebenwirkenden Äußerungen stark gemacht werden könne, kurz: wer vermeint, den Ablauf des Naturgesetzmäßigen hemmen zu können durch ein Gebet, dem wird man vergeblich von dem großen, ewigen Naturwirken reden, vor dem das Wünschen und Hoffen des einzelnen verstummen muß und, objektiv betrachtet, auch gar nicht den Anspruch erheben kann, umgestaltend ändern und beeinflussen zu dürfen, nur weil der enge Blick die Entscheidung der Natur nicht begreifen kann. Wer den Menschen innerhalb der großen Natur, ja als die höchste intellektuelle Auswirkung der Natur versteht, der wird auch Krankheit und Tod als das große Sein begreifen und sich vor diesen Gegebenheiten im hohen Naturgefühl beugen, ohne der Fülle natürlichen Geschehens mit einem Gebete begegnen zu wollen, dessen innerer Sinn lediglich darauf hinausläuft, dem makrokosmischen Lebensgesetze Widerstände entgegenzuwerfen, deren Inhalt dem Boden des individuellen egozentrischen Strebens entspringt. Auf diese Zusammenhänge werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen.

Der Tod ist nicht nur den Theologen und Philosophen, sondern ganz besonders auch den Physiologen Gegenstand des Forschens und Nachdenkens gewesen. Während aber die letzteren das Problem an ihre empirische Aufdeckung der Naturvorgänge heranbrachten und auch auf diesem Gebiete naturwissenschaftlich arbeiteten durch Untersuchung der Todeserscheinungen, hat den Theologen und Philosophen die Spekulation begreiflicherweise allezeit näher gelegen; ihnen kam es weniger darauf an, die mit dem Eintritt der Todeserscheinung auftretenden gesetzmäßigen Veränderungen festzulegen, als den Tod in die Momente einzufügen, welche vom ethischen und religiösen Standpunkte aus Werte vermitteln können.

Ich gebe an dieser Stelle einem unserer geistvollsten Physiologen, Max Verworn[1]) das Wort, dessen Arbeiten sich in hervorragender Weise gerade des eigentlichen Lebens- und Todesproblems angenommen haben.

Verworn stützt sich in seiner Vorstellung von den Ursachen des natürlichen Todes auf den wichtigen Satz, daß der Organismus sich von seiner individuellen Entstehung an bis zu seinem Tode ununterbrochen verändert. Die verschiedenen Teile des Organismus nehmen aber in sehr verschiedenem Grade und mit sehr verschiedener Geschwindigkeit an den Veränderungen teil. Auf diese Weise bildet sich im Leben eines jeden Organismus allmählich ein Zeitpunkt heraus, wo das Getriebe seines Mechanismus durch die in seiner Entwicklung eintretenden Veränderungen der einzelnen Teile eine solche Störung erfahren hat, daß er dem Tode verfällt. Für den vielzelligen Organismus heißt das, daß die verschiedenen Zellen und Zellgruppen seiner Organe sich aus inneren Gründen in ihrer Entwicklung allmählich so verändern, daß bei dem engen Abhängigkeitsverhältnis, in dem alle Zellen, Gewebe und Organe zueinander stehen, die Störung des Zusammenwirkens immer größer wird, bis der Organismus zugrunde geht. Dabei können

[1]) Max Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung, Leipzig 1904.

die unmittelbaren Todesursachen für die verschiedenen Zellen des vielzelligen Organismus sehr verschiedene sein. Ein großer Teil der Zellen und Gewebe geht sogar stets durch außer ihm, aber doch immer im Organismus selbst gelegene Ursachen zugrunde, weil die Teile, von denen diese Zellen abhängig sind, die zu ihren äußeren Lebensbedingungen gehören, wie z. B. die Nervenzentra, Störungen erlitten haben und zugrunde gegangen sind. Sind z. B. die Ganglienzellen, deren Tätigkeit die Atembewegung beherrscht, gestorben, so hört die Atmung auf, das Herz steht still, es zirkuliert kein Blut mehr in den Geweben, die Gewebszellen werden nicht mehr ernährt, und die sämtlichen Gewebe sterben früher oder später ebenfalls, weil ihre äußeren Lebensbedingungen ihnen entzogen sind. Stirbt aber die einzelne Gewebszelle nicht durch äußere Todesursachen, so gilt für sie genau dasselbe, was für den Zellenstaat gilt: der Zustand ihrer lebendigen Substanz verändert sich aus inneren Ursachen ununterbrochen, und es entwickelt sich allmählich ein Zeitpunkt, wo die Störungen in dem Zusammenwirken ihrer Bestandteile so groß geworden sind, daß das Leben aufhört. Damit sind zwar die speziellen Vorgänge in der lebendigen Substanz, deren Folge der Tod ist, noch nicht aufgedeckt, ebensowenig wie der Mechanismus der Entwicklung und des Lebens überhaupt; allein es ist doch zunächst eine Vereinfachung und eine schärfere Formulierung des Problems damit gegeben, die uns dem Verständnis etwas näher bringt. —

In einer Festrede, die Verworn in der öffentlichen Sitzung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen am 14. November 1903 hielt, wies er darauf hin, daß die Frage, wann die Unterscheidung von Leib und Seele in das menschliche Denken ihren Einzug gehalten hat, kaum je mit einiger Genauigkeit zu beantworten sei. Vielleicht haben die Menschen der paläolithischen Zeit diese Unterscheidung noch nicht gekannt.

Die Hauptanhaltspunkte der urgeschichtlichen Forschung, welche uns zur Verfügung stehen für die Annahme, daß der

prähistorische Mensch bereits Vorstellungen von einer im Körper wohnenden Seele gehabt habe, sind die Totenbestattungsgebräuche, die Verwendung von Idolen und Amuletten und vielleicht die Trepanation. Keins von diesen Momenten ist bisher für die paläolithische Periode nachweisbar. Wir kennen noch nicht mit Sicherheit Totenbestattungen aus paläolithischer Zeit. Die figuralen Knochen-, Geweih- und Elfenbeinschnitzereien der westeuropäischen Höhlen, welche zum Teil ganz erstaunlich naturwahre Nachbildungen des menschlichen Körpers zeigen, lassen sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit als Idole deuten. (Vgl. M. Hörnes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 1898.) Ebenso fehlen Dinge, die man als Amulette auffassen müßte, in paläolithischer Zeit. Auch die Trepanation ist an paläolithischen Schädeln noch nicht beobachtet worden. Alle diese Dinge treten dagegen weit verbreitet in der Kultur der neolithischen Periode auf. Die sorgsame Bestattung des Toten, die Bedeckung der Gräber mit mächtigen Steinblöcken, die Anbringung eines sog. „Seelenloches" in einer Seitenwand bei manchen Steinkistengräbern, die Mitgabe von allerlei Waffen und Gerätschaften, von Speise und Trank bei der Bestattung, die Sitte der Leichenschmäuse im oder am Grabe, die massenhafte Verwendung von stilisierten Stein- und Terrakotta-Figürchen, die nur als Ahnenbilder und Idole gedeutet werden können, sowie von Anhängseln, die zweifellos den apotropäischen Charakter von Amuletten haben, und endlich der Gebrauch der Trepanation des Schädels bei Krankheiten sind Erscheinungen in der Kultur der jüngeren Steinzeit, die ganz zweifellos die Existenz von religiösen, aus einem Seelenkultus entspringenden Vorstellungen beweisen. Alles das fehlt in der Kultur der älteren Steinzeit, soweit unsere Kenntnis bisher reicht, gänzlich. Es ist daher nicht ganz unwahrscheinlich, daß die Konzeption einer im Körper wohnenden hauch- oder luftartigen unsichtbaren Seele dem paläolithischen Menschen der älteren Diluvialzeit noch fremd war. Auch die von Karl Schirmeisen vertretene Ansicht, daß bereits der Diluvialmensch eine Feuergottheit gekannt habe, weil er mit dem Gebrauch des

Feuers vertraut war, ist ein reines Phantasiegebilde, das weder in einer Tatsache der mythologischen noch der prähistorischen Wissenschaft die geringste Stütze findet (Anm. zu Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904).

Mit einem Anflug von Wahrscheinlichkeit dagegen können wir uns wohl einen Begriff davon machen, was den Menschen der Urzeit zu dieser in die ganze Entwicklung des menschlichen Denkens so tief einschneidenden Unterscheidung geführt hat. Alle ethnologischen und prähistorischen Erfahrungen weisen darauf hin, daß es die Beobachtung des Vorganges ist, der ins Menschenleben am jähesten eingreift, die Beobachtung des Todes.

Unstreitig mußte die Beobachtung der gewaltigen Gegensätze, die hier plötzlich in die Erscheinung treten, das Nachdenken mächtig anregen. Der nächste Verwandte, der eben noch warm war und atmete, der eben noch tätig war und sprach, jetzt plötzlich liegt er da ohne Atem und Herzschlag, er bewegt sich nicht mehr, er antwortet nicht mehr, wenn man ihn anruft, er regt sich nicht mehr, wenn man ihn anrührt und schüttelt. Was lag da näher, als die Annahme, daß plötzlich etwas aus ihm entwichen sei, davongeflogen in die Luft, etwas Unsichtbares, Hauchartiges, das vorher in ihm atmete und fühlte und sprach. So entstand der Begriff der Seele, die als unsichtbare Triebfeder der Handlungen in dem sichtbaren Körper wohnt wie in einem Hause, die aber das Haus verlassen, und die — das war nur eine konsequente Weiterbildung des Gedankens — wieder andere Körper, etwa andere Menschen oder Tiere oder künstliche Abbilder des menschlichen Körpers als Wohnstätte aufsuchen kann. Dieser einfache und naheliegende Gedanke hat eine ganz unabsehbare Tragweite gehabt in der Entwicklung des menschlichen Lebens, denn dieser einfache Gedanke ist der Keim geworden, aus dem der Seelenkult, der Geisterglaube, der Heroenkult, die Tierverehrung, die Idolatrie, der Götzendienst und schließlich die höheren Religionsformen entsprossen sind.

Alle Völker der Erde bewahren Bruchstücke dieses Entwicklungsganges in ihrem Denken und Glauben, und alle Natur-

völker zeigen uns die primitiven Glieder dieser Entwicklung noch heute in reiner Form. Der Gedanke, daß die Seele als etwas Unsichtbares im sichtbaren Körper wie in einem Hause wohnt und diesen verlassen kann, dieser Gedanke, der besonders plastisch in der Seelenwanderungslehre der alten Ägypter und Inder zum Ausdruck gekommen ist, dieser selbe Gedanke sitzt auch heute noch in unserem Denken mit großer Zähigkeit fest. Es scheint, als ob solche uralten Vorstellungen der Menschheit im Laufe der Zeit besonders feste und tiefe Wurzeln schlagen im menschlichen Geiste und daß es schließlich kaum noch gelingt, sie auszurotten.

Aber fragen wir uns, ob diese dem naiven Denken der Urzeit entsprungene Konzeption eines Gegensatzes von Leib und Seele mit ihrer Idee von einem räumlich lokalisierten Sitz der Seele im Körper wirklich auch heute noch einer scharfen Kritik standhält, so finden wir nicht die leiseste Berechtigung dafür. Der Dualismus von Leib und Seele, der so tief in unserem ganzen Geistesleben wurzelt, erweist sich bei genauem Zusehen nur als ein scheinbarer, und unser ganzes Streben, die psychischen Erscheinungen naturwissenschaftlich, d. h. durch die Faktoren der Körperlichkeit zu erklären, war ein Kampf mit Windmühlen. (Verworn.)

---

2. Kapitel.

Geistesleben und spiritualistischer Monismus.

Körperwelt und Sinnesempfindungen.

Wir befinden uns im Grenzgebiet der Naturwissenschaft und der Psychologie und klopfen an die Pforte Tolstoischer Erkenntnistheorie, die sich in dem Satze ausdrückt:

„Wirklich ist nur, was unsichtbar, unfühlbar, was geistig ist, und was wir in uns und durch uns erkennen. Alles Sicht-

bare und Fühlbare aber ist das Produkt unserer Sinne und deshalb nur scheinbar."

Schon D. Hume hat bekanntlich in konsequenter Weiterführung der erkenntniskritischen Ideen John Lockes, dessen Bedeutung wesentlich in der Verwerfung des Vorhandenseins angeborener Ideen in der Seele ruht, gefunden, daß alle Erfahrung, alles, was wir von der Körperwelt zu wissen vermeinen, unsere eigenen Sinnesempfindungen darstellen. Das ist zweifellos richtig! —

Unser ganzes Erkennen und Vorstellen ist gebunden an Reize, welche die Sinnesorgane einer Bewußtseinszentrale zuführen, welche Empfindung und Vorstellung auslöst. Lockes Philosophie läuft in vollem Umfange auf eine Untersuchung des Erkenntnisvermögens hinaus und gipfelt in den beiden großen Leitsätzen: Es gibt keine angebornen Ideen und: alle unsere Erkenntnis stammt aus der Erfahrung. Damit ist die Grundlage des Empiriokritizismus gegeben, dessen namhaftester Vertreter später Richard Avenarius[1]) († 1896) wurde.

Viele, sagt Locke, sind der Meinung, daß es angeborene Ideen gebe, welche unsere Seele gleich mit ihrem Entstehen empfange und mit auf die Welt bringe. Um das Angeborensein dieser Ideen zu beweisen, beruft man sich darauf, daß sie bei allen ohne Ausnahme allgemeine Geltung hätten. Allein gesetzt auch, dieses Faktum wäre richtig, so würde es doch nichts beweisen, sobald man die allgemeine Übereinstimmung auch auf andere Weise erklären könnte. Das angebliche Faktum ist jedoch keineswegs richtig. Es gibt in der Tat gar keine Grundsätze, welche allgemein zugestanden werden, weder im theoretischen noch im praktischen Gebiet. Im praktischen nicht — denn das Beispiel der verschiedenen Völker, zumal zu verschiedenen Zeiten, zeigt, daß es keine moralische Regel gibt, welche bei allen Völkern Geltung hat. Im theoretischen nicht — denn

[1]) Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1888/90.

selbst solche Sätze, die am meisten auf allgemeine Geltung Anspruch machen können, z. B. der Satz: „Was ist, ist", oder der Satz: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Ding ist und nicht ist", sind keineswegs allgemein zugestanden. Kinder und Idioten haben keine Vorstellung von diesen Prinzipien, auch die Ungebildeten wissen von diesen abstrakten Sätzen nichts; sie können ihnen also auch nicht von Natur eingeprägt sein. Wären die Ideen angeboren, so müßten alle von der früheſten Kindheit an davon wissen. Denn „im Verstande sein" ist dasselbe, was „gewußt werden".

Die ersten Erkenntnisse überhaupt sind keine allgemeinen Sätze, sondern betreffen die einzelnen Eindrücke. Wären die allgemeinen Sätze angeboren, so müßten sie dem Kinde auch zuerst dem Bewußtsein eingehen, denn das, was die Natur in die menschliche Seele geprägt hat, muß doch früher zum Bewußtsein kommen, als das, was sie nicht in die Seele geschrieben hat.

Alle Ideen aber kommen dem Verstande aus der Erfahrung. Die Erfahrung entsteht durch die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, welche die Sinne vermitteln (Empfindung), oder durch die Wahrnehmung der Tätigkeiten unseres eigenen Verstandes (Reflexion).

Aus beiden Entstehungsmodi sind sämtliche Ideen abzuleiten. Lockes Philosophie ist also grundsätzlicher Empirismus, nach dem der Geist ein Spiegel der Außenwelt ist und seinen Inhalt aus den Eindrücken zusammensetzt, welche die materiellen Dinge auslösen. Allerdings läßt Locke den Substantialitätsbegriff bestehen, als objektiv, und räumte damit in diesem einen Punkte dem Denken die Macht über die objektive Welt ein, während er konsequent den Substantialitätsbegriff für eine bloß subjektive Vorstellung, eine beliebige Verknüpfung von Ideen, hätte erklären müssen.

Diese Fortbildung des Empirismus vollzog D. Hume (geb. 1711), dessen Philosophie sich in ihrem Mittelpunkt bekanntlich um den Kausalitätsbegriff drehte.

Nach Hume bietet die Erfahrung nur die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Tatsachen. Wir sind gewohnt, zu sehen, daß ein Ding dem andern zeitlich folgt, und daraus schöpfen wir die Vorstellung, daß es aus ihm folgen müsse. Aus der Folge entwickeln wir die Kausalität, obwohl natürlich Zeitliches etwas anderes als Ursächliches ist. Der Kausalitätsbegriff geht also nicht aus der bloßen Wahrnehmung logisch hervor, vielmehr beruhen alle Begriffe, welche ein Notwendigkeitsverhältnis ausdrücken, auf der Ideenassoziation. Somit leugnet Hume auch den Substantialitätsbegriff und damit das Ich. Der Begriff der Substanz ist etwas rein Subjektives, nichts objektiv Reales, daher entspricht auch unserem Selbst- oder Ichbegriffe kein wirkliches Sein. Das Ich ist nach Hume vielmehr ein Komplex vieler, aufeinander folgender Vorstellungen, dem wir ein fingiertes Substrat unterlegen mit dem Namen Ich oder Seele. Das Ich oder die Seele ist also nur der Komplex unserer Vorstellungen.

Alle Erfahrung entspringt also den Sinnen, alles, was wir von der Körperwelt wissen, sind nur unsere eigenen Sinnesempfindungen. Unsere Sinnesempfindungen werden aber — auch nach Hume — von einem außer uns Befindlichen angeregt, und dies ist ein Bestandteil dessen, was wir Körper nennen. Dieses Etwas bezeichnete Kant bekanntlich als das „Ding an sich", das aller Erfahrung unzugänglich ist, weil es außerhalb unseres Bewußtseins liegt, weil wir für seine Erkenntnis eben gar kein Organ besitzen. Wir erkennen nur das von der Körperwelt, was unsere eigenen Empfindungen uns vermitteln[1]).

Dieser philosophischen Deduktion kann sich die Sinnesphysiologie nicht entziehen, und Verworn betont ausdrücklich, daß es in der Tat, geht man bereits von der Konzeption einer „Innenwelt" und „Außenwelt" oder einer „subjektiven" und „objektiven" Welt aus, leicht zu beweisen sei auf Grund sinnesphysiologischer Tatsachen, daß wir eine adäquate Erkenntnis der „Außenwelt" niemals erlangen können. Das fundamentale Gesetz der Sinnesphysiologie, das Gesetz von der spezifischen Energie

[1]) Vgl. Verworn, l. c.

der Sinnessubstanzen, wie es sein großer Entdecker Johannes Müller genannt hat, zeigt uns deutlich genug, daß jeder Versuch, die Dinge der „Außenwelt" ihrer „wahren" Natur nach zu erkennen, völlig aussichtslos ist. Ein und dasselbe Ding, z. B. ein elektrischer Strom, liefert uns je nach dem Sinnesorgan, das er trifft, ganz verschiedenartige, gar nicht vergleichbare Empfindungen. Auf das Auge wirkend liefert er eine Lichtempfindung, durch das Ohr vermittelt er eine Gehörsempfindung, durch die Nasenschleimhaut eine Geruchs-, durch die Haut eine Tast-, Schmerz- oder Temperaturempfindung, je nach den sensiblen Elementen, die er erregt. Welches Sinnesorgan hat nun recht? Was ist der elektrische Strom „an sich", was ist er in Wirklichkeit? Wir fragen von dem vorausgesetzten Standpunkt vergebens.

Aber wir müssen darauf zurückgreifen, ob wir überhaupt mit Recht eine Innen- und eine Außenwelt unterscheiden. Bei kritischer Prüfung finden wir, daß es rein das Kausalitätsbedürfnis ist, welches uns veranlaßt, eine Ursache jeder Sinnesempfindung anzunehmen. Der Kausalitätsbegriff ist aber, wie Kant erwies, eine reine Verstandesoperation, durch die wir die Zeitfolge unserer subjektiven Wahrnehmungen in einen objektiv gültigen Zusammenhang umwandeln.

Es handelt sich also lediglich um Verknüpfung von Empfindungen und Vorstellungen in der Psyche.

Mit der Kausalität können wir also nichts begründen, was außerhalb der Psyche gelegen wäre. Der Inhalt der Psyche ist somit das einzige, was uns gegeben ist, und die Körperwelt existiert nicht neben, sondern in der Psyche.

Der Dualismus von Leib und Seele ist eine Täuschung, wir haben es mit einem Psychomonismus zu tun, nicht in dem Sinne Häckels, als gäbe es Atome, die beseelt seien — das Atom an sich ist in seiner Definition ein logischer Widerspruch, wofern unteilbare Atome ein Etwas, das man Materie nennt, zusammensetzen könnten — sondern in dem Sinne, daß alle unsere Erkenntnis nur psychischen Inhalt bedeutet.

Es fällt damit die Auffassung, als könne die unsichtbare Seele einen räumlichen Sitz im Körper haben, ist doch die Körperwelt nur ein Empfindungskomplex in unserem Bewußtsein, vielmehr gilt es nur, die Inhaltsbestandteile der Psyche zu ordnen und nach ihren Beziehungen zueinander zu erforschen. Die Empfindungskomplexe sind abgegrenzt, und mein Bewußtsein ist nicht dasselbe wie das eines andern. Wenn der Empfindungskomplex „ich" eine Vorstellung bildet, so weiß davon nichts der Empfindungskomplex, den wir mit dem Personalitätsbegriff „er" verknüpfen.

Das ist der Punkt, an dem das Verständnis des Standpunktes von Ernst Mach, der nach Clifford dem idealistischen System wieder Geltung zu verschaffen suchte, auszusetzen hat.

Ernst Mach, dessen Hauptschriften „Die Analyse der Empfindungen" (Jena 1911) und „Wahrheit und Irrtum" (Leipzig 1906) zu den gelesensten moderner philosophischer Schriften gehören und geistvoll abgefaßt sind, ohne die Klippen philosophischer Opposition ganz vermeiden zu können, läßt den Weltinhalt lediglich aus psychischen Momenten bestehen, also aus Empfindungen; er setzt das Ich aus ihnen zusammen und faßt es als Komplex einer stärker zusammenhängenden Elementengruppe auf.

Kern[1]) weist nun darauf hin, daß wir psychische Elemente nur als Bewußtseinsbestandteile kennen und nicht als selbständige Elemente, ja, daß wir sogar nur von psychischen Vorgängen sprechen dürfen und diese Vorgänge auf ein Bewußtsein beziehen müssen, dessen unterscheidende Denkfunktion jene vermeintlichen Elemente erst erzeuge. Die Grundtatsache bleibt also ein Bewußtsein mit seinen Veränderungen oder die Veränderungen als Grundlage des Bewußtseins.

Psychische Vorgänge und Bewußtsein sind also untrennbare Begriffe. In unserem eigenen Ich finden wir die individuellen Bewußtseinseinheiten und halten uns für berechtigt, solche auch

[1]) Kern, Weltanschauungen und Welterkenntnis, Berlin 1911.

in anderen Menschen und sonstigen Organismen zu erschließen. Diese individuellen Bewußtseinseinheiten stehen zweifellos untereinander in Beziehung.

Ein Verdienst des objektiven Idealismus ist es, die Stellung unseres Geisteslebens innerhalb des Weltinhalts verständlich zu machen, ob er denselben aber erschöpft, bleibt zweifelhaft. Die großen objektiven Begriffssysteme, die wir Wissenschaft, Kunst, Religion, Rechtsordnung, Ethik usw. nennen, sind, in voller Selbständigkeit behandelt, der Inhalt des objektiven Idealismus. Einheitlich und objektiv in psychischer Unmittelbarkeit versuchen wir demnach in ihm den Weltinhalt zu erfassen. Jener Inhalt hat Bedingungen zur Voraussetzung, die außerhalb des erkennenden Subjekts gelegen sind.

Halten wir somit unbedingt an dem Bewußtsein als einer grundlegenden psychologischen Maxime fest, von dem das Denken seinen Ausgang nimmt, so lehrt eine eindringliche Prüfung unserer Denkformen, daß diese phylogenetisch und individuell, durch traditionelle Erziehung und eigene Erfahrung, aus außerpersönlichen Zusammenhängen herausgewachsen sind, daß die Wirklichkeit, wie schon St. Mill und Spencer erkannt haben, in ständiger und unendlicher Wiederholung uns klar gemacht hat, wie wir denken sollen (Kern).

Freilich das „Ich" ist ein außerordentlich umfangreicher Empfindungskomplex, er ist variabel und ändert sich fortdauernd. Die scheinbare Beständigkeit des Ich, sagt Mach, besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. Die vielen Gedanken und Pläne von gestern, welche heute festgesetzt werden, an welche die Umgebung im Wachen fortwährend erinnert (daher das Ich im Traume sehr verschwommen, verdoppelt sein oder ganz fehlen kann), die kleinen Gewohnheiten, die sich unbewußt und unwillkürlich längere Zeit erhalten, machen den Grundstock des „Ich" aus. Größere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben.

Wenn nun Lichtenberg sagt: „Wir werden uns gewisser

Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis", so wird dem Faktor des Bewußtseins selbst nicht genügend Rechnung getragen; in ihm sind uns nur Empfindungen gegeben.

Aber dieses Bewußtsein ist zweifellos kein durch „Willen" hervorgebrachtes psychisches Element, sondern ein gegebenes Urelement geistiger Natur, in dem Empfindungen und Vorstellungen ihre Heimstätte gewinnen, sich entwickeln, wie die ganze geistige Entwicklung im Rahmen der Zeit lehrt und insbesondere das, was wir als Irrsinn bezeichnen, dartut.

Irrsinn, Störungen der Empfindungen und Vorstellungen.

Für die gesamte Seelentheorie ist der Irrsinn eine überaus tiefgreifende problematische psychische Erscheinung, jenes seltsame Phänomen, über welches die Theologie aller Zeiten in ihrer naiv-realistischen Seelenauffassung bei aller metaphysischen Gewandung niemals eine befriedigende Lösung und Aufklärung zu geben vermocht hat, ja, das in der Geschichte des Christentums eine sehr große Rolle gespielt hat, insofern gerade das offizielle Christentum die heute unzweideutigen Erscheinungen der Geistesverwirrtheit zum Angelpunkt der Verknüpfung des Menschlichen mit dem Teuflischen machte und daraus die gefährlichsten praktischen Konsequenzen zog, bei denen ungemein viel Blut Unschuldiger vergossen wurde. Eine eingehende Erörterung dieses Kapitels ist in diesem Zusammenhang unumgänglich.

Heute reden wir von Psychiatrie, der Lehre von den psychischen Krankheiten und bringen diese — die erkenntnistheoretische Deutung ist hier nebensächlich — in engste Verbindung mit dem materiellen Gehirn, seiner Rinde, seinen Ganglienzellen und den diese untereinander verbindenden Assoziationsfasern. Wir

reden von einem Parallelismus der psychischen Vorgänge und der materiellen in der Hirnrinde und stabilieren denselben gerade für die höchsten Sinnesfunktionen. Das Auge sieht nur, solange die Rinde des Hinterhauptslappens unversehrt ist, die Entwicklung der Kindesseele geht nur vor sich, wenn sich auch das Gehirn weiter entwickelt in der Feinheit seiner Faserbildung, der Verblödung geht ein Reduktionsprozeß in der Hirnfunktion und der Hirnmaterie parallel. Schon die Ärzte des Altertums haben einen nahen Zusammenhang zwischen körperlichen und besonders den Gehirnerkrankungen mit Wahnsinn geahnt, und doch gingen diese Annahmen bis in die neuere Zeit unter in einer religiös-abergläubischen Auffassung des Geisteslebens und seiner Störungen.

Seit den letzten Jahrzehnten hat die Betrachtung der psychischen Erscheinungen einen ausgeprägt physiologischen Charakter angenommen; dennoch wollen wir uns darüber klar bleiben, daß wir eine genaue Kenntnis der Hirnmechanik keineswegs besitzen und noch weniger imstande sind, selbst wenn wir die feinsten molekularen Vorgänge im Gehirn erfaßt hätten, das Zustandekommen von Vorstellungen und Gefühlen aus den materiellen Gehirnvorgängen zu begreifen. Das Wie des inneren Zusammenhanges zwischen zerebralen und psychischen Vorgängen ist uns anschaulich unverständlich und nur auf erkenntnistheoretischem Wege lösbar. Die Tatsache muß genügen, und wir haben Anhaltspunkte genug, daß der Zusammenhang ein gesetzmäßiger ist.

Die Betrachtung der Seelenfunktionen unter dem naturwissenschaftlich-medizinischen Gesichtspunkt hat zweifellos für Erkenntnis und Kultur die weitesttragenden Folgen gezeitigt. In der praktischen Medizin hat sich der Geisteskranke das Anrecht erworben, menschlich uvd nach wissenschaftlichen Grundsätzen behandelt zu werden, mit Mitleid und sorgsamster Pflege umgeben zu werden wie jeder körperlich Schwerkranke. Mit der Auffassung der Geisteskrankheit als eines pathologischen Prozesses sind die Ärmsten einer „Teufelsbesessenheit" entzogen, und welche Rückwirkung sie im speziellen auf dem Gebiet der Straf-

Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis", so wird dem Faktor des Bewußtseins selbst nicht genügend Rechnung getragen; in ihm sind uns nur Empfindungen gegeben.

Aber dieses Bewußtsein ist zweifellos kein durch „Willen" hervorgebrachtes psychisches Element, sondern ein gegebenes Urelement geistiger Natur, in dem Empfindungen und Vorstellungen ihre Heimstätte gewinnen, sich entwickeln, wie die ganze geistige Entwicklung im Rahmen der Zeit lehrt und insbesondere das, was wir als Irrsinn bezeichnen, dartut.

Irrsinn, Störungen der Empfindungen und Vorstellungen.

Für die gesamte Seelentheorie ist der Irrsinn eine überaus tiefgreifende problematische psychische Erscheinung, jenes seltsame Phänomen, über welches die Theologie aller Zeiten in ihrer naiv-realistischen Seelenauffassung bei aller metaphysischen Gewandung niemals eine befriedigende Lösung und Aufklärung zu geben vermocht hat, ja, das in der Geschichte des Christentums eine sehr große Rolle gespielt hat, insofern gerade das offizielle Christentum die heute unzweideutigen Erscheinungen der Geistesverwirrtheit zum Angelpunkt der Verknüpfung des Menschlichen mit dem Teuflischen machte und daraus die gefährlichsten praktischen Konsequenzen zog, bei denen ungemein viel Blut Unschuldiger vergossen wurde. Eine eingehende Erörterung dieses Kapitels ist in diesem Zusammenhang unumgänglich.

Heute reden wir von Psychiatrie, der Lehre von den psychischen Krankheiten und bringen diese — die erkenntnistheoretische Deutung ist hier nebensächlich — in engste Verbindung mit dem materiellen Gehirn, seiner Rinde, seinen Ganglienzellen und den diese untereinander verbindenden Assoziationsfasern. Wir

reden von einem Parallelismus der psychischen Vorgänge und der materiellen in der Hirnrinde und stabilieren denselben gerade für die höchsten Sinnesfunktionen. Das Auge sieht nur, solange die Rinde des Hinterhauptslappens unversehrt ist, die Entwicklung der Kindesseele geht nur vor sich, wenn sich auch das Gehirn weiter entwickelt in der Feinheit seiner Faserbildung, der Verblödung geht ein Reduktionsprozeß in der Hirnfunktion und der Hirnmaterie parallel. Schon die Ärzte des Altertums haben einen nahen Zusammenhang zwischen körperlichen und besonders den Gehirnerkrankungen mit Wahnsinn geahnt, und doch gingen diese Annahmen bis in die neuere Zeit unter in einer religiös-abergläubischen Auffassung des Geisteslebens und seiner Störungen.

Seit den letzten Jahrzehnten hat die Betrachtung der psychischen Erscheinungen einen ausgeprägt physiologischen Charakter angenommen; dennoch wollen wir uns darüber klar bleiben, daß wir eine genaue Kenntnis der Hirnmechanik keineswegs besitzen und noch weniger imstande sind, selbst wenn wir die feinsten molekularen Vorgänge im Gehirn erfaßt hätten, das Zustandekommen von Vorstellungen und Gefühlen aus den materiellen Gehirnvorgängen zu begreifen. Das Wie des inneren Zusammenhanges zwischen zerebralen und psychischen Vorgängen ist uns anschaulich unverständlich und nur auf erkenntnistheoretischem Wege lösbar. Die Tatsache muß genügen, und wir haben Anhaltspunkte genug, daß der Zusammenhang ein gesetzmäßiger ist.

Die Betrachtung der Seelenfunktionen unter dem naturwissenschaftlich-medizinischen Gesichtspunkt hat zweifellos für Erkenntnis und Kultur die weitesttragenden Folgen gezeitigt. In der praktischen Medizin hat sich der Geisteskranke das Anrecht erworben, menschlich und nach wissenschaftlichen Grundsätzen behandelt zu werden, mit Mitleid und sorgsamster Pflege umgeben zu werden wie jeder körperlich Schwerkranke. Mit der Auffassung der Geisteskrankheit als eines pathologischen Prozesses sind die Ärmsten einer „Teufelsbesessenheit" entzogen, und welche Rückwirkung sie im speziellen auf dem Gebiet der Straf-

rechtspflege noch entwickeln wird, ist bislang nicht abzusehen. Es sind erst die ersten Ansätze dazu gemacht, auch den Verbrecher aus dem Menschen, aus der determinierten Seele heraus zu verstehen.

Denn darüber kann doch kein Zweifel obwalten: Steht das Seelenleben des Menschen in engstem Zusammenhang mit der physiologischen Beschaffenheit seines materiell erscheinenden Gehirns, der psychischen Zentralstelle, und bedingen Veränderungen des materiellen Gehirns geistige Eigenartigkeiten, die sich in einer Abweichung der Empfindungen und Vorstellungen, der Gefühlstöne, der Ideenassoziation und damit verknüpften Störungen des Handelns kundtun, so muß auch der gesamte Ablauf der geistigen Führung der Einzelpersönlichkeit unter dem Gesichtspunkt der organischen Bedingtheit betrachtet und erfaßt werden. Aus den Einzelmenschen aber bildet sich die Gesellschaft, das Volk, die Rasse, die Nation, die Menschenwelt.

Geistes- und Gesellschaftskultur werden geistige, innerlich begründete Notwendigkeiten.

„Bleibt der Mensch unter Menschen," schrieb Herder in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", „so kann er der bildenden oder mißbildenden Kultur nicht entweichen; Tradition tritt zu ihm und formt seinen Kopf und bildet seine Glieder. Wie jene ist und wie diese sich bilden lassen, so wird der Mensch, so ist er gestaltet."

In welche Tiefen aber das Studium der Seelenstörungen hineinführt, mag ein Blick auf die Disposition allgemeiner Psychologie zeigen, sofern sie in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit ist.

Unter den Störungen der Empfindungen haben wir Störungen der Intensität, des Gefühlstons und qualitative oder inhaltliche Störungen zu unterscheiden, zu welch letzteren die sekundären Sinnesempfindungen, die Halluzinationen und Illusionen gehören.

Die Halluzinationen sind ja gemeinhin am besten bekannt; Alkoholisten und Epileptiker sind reich an ihnen. Gesichts-

halluzinationen äußern sich in einfachen Funken, Lichtern, Flammen bis zum Gewimmel von gesehenen Menschen und Tieren, Gehörshalluzinationen bestehen in allerhand Geräuschen, Klingen und Flüstern, Stimmen usw., Geschmacks- und Geruchshalluzinationen sind ebenfalls häufig, auch die sog. Berührungs- und Organempfindungshalluzinationen mögen hier erwähnt sein.

Von äußerster Wichtigkeit ist bei diesen Dingen, daß, wenn der Halluzinant von der Realität seiner Halluzinationen überzeugt ist, der Einfluß der letzteren auf sein Denken und Handeln fast stets ein übermächtiger ist, und zwar entweder im hemmenden oder im beschleunigenden Sinne. Am gefährlichsten pflegen sich direkt inhaltliche Störungen des Denkens, d. h. Wahnideen, infolge von Halluzinationen, bemerkbar zu machen.

Sie haben in der Geschichte oft eine entscheidende Rolle gespielt, und die Menschheit hat oft genug an solche Erscheinungen die ernstesten Folgen geknüpft. So wissen wir von Swedenborg, daß ihm Gott plötzlich eines Tages, als er sich zu Tisch setzte, in einem starken Lichtscheine erschien, und er vernahm die Worte: „Ergib dich nicht der Völlerei!“ — Napoleon I. soll stets bei großen Ereignissen einen hell leuchtenden Stern vor sich gesehen haben, der ihn zur Entscheidung drängte. Anna Lee, die Begründerin der Quäkersekte, wie Mohammed, sollen überaus häufig Halluzinationen gehabt haben. Christliche Ekstatiker haben in religiöser Konzentration die eigenartigsten halluzinatorischen Störungen gehabt, was zweifellos darauf zurückzuführen ist, daß eine anhaltende Gedankensammlung in Richtung auf einen bestimmten Gegenstand eine erhöhte Reizbarkeit in den Seh- und Gehörszentren hervorruft.

Die christlichen Asketen hatten oft Halluzinationen infolge ihres vollständigen Aufgehens in göttlichen Betrachtungen, wie des Anschauens des gekreuzigten Heilandes, oft auch infolge der Versuchungen zu fleischlichen Sünden, die Satan zugeschrieben wurden, usw. im Verein mit Schlaflosigkeit und Fasten, die den Körper ausmergelten. Der heilige Hieronymus hatte so während seines fünfjährigen Asketenlebens unter den Anachoreten in

der syrischen Wüste schwere Anfechtungen sexueller Versuchungen, die er durch seine Willenskraft beständig bekämpfte, obwohl sie nach seiner eigenen Erzählung dadurch wiederkehrten, „daß er sich mitten im Kreise von tanzenden Mädchen sah, sich darauf aber oft nach vielen Tränen und langem Starren mit zum Himmel emporgerichteten Augen unter Engelscharen versetzt fühlte."

Der heilige Antonius (der Vater des Mönchwesens), der als Anachoret lange teils in einem Grabe, teils in der alten verlassenen Ruine einer ägyptischen Wüstengegend lebte, sah sich durch Satan häufig starken Versuchungen ausgesetzt, die Wollustgefühle in ihm erweckten, weshalb er beständig im Kampfe mit ihm war und melancholisch und menschenscheu wurde; er scheint auch an Fallsucht gelitten zu haben. Mit Schrecken hörten die Leute mitunter vor seiner verschlossenen Tür furchtbares Geschrei und Unwesen — das war, wenn er mit dem Teufel kämpfte, der sich ihm offenbarte. In einer Nacht erschien ihm „der Schwarze" mit einer ganzen Legion anderer Teufel, mit denen er so lange kämpfte, bis er stumm zu Boden sank. (Nyström[1]).)

Unzählige andere Führer der Christen haben ebenfalls religiöse Halluzinationen gehabt; ich erinnere an Augustin und seine Mutter Monika, an Ansgarius, der als Knabe die Mutter Gottes zu ihm sprechen hörte und als vierzehnjähriger Mönch ebenfalls entscheidende Halluzinationen erlebte, an die heilige Brigitte, Savonarola wie Luther. Auch Jesus wollte bekanntlich in der Wüste mit dem leibhaftigen Teufel gesprochen haben. Alle diese Dinge wiederholen sich selbst in unserer Zeit noch überaus häufig, und doch ist unverkennbar, wie ungleich nüchterner und skeptischer die heutige Welt diesen Dingen gegenübersteht. Die Polizei pflegt meist in kürzester Zeit die angeblichen Offenbarungen und den Teufelsspuk zu untersuchen, um alsdann ausnahmslos zu natürlichen oder vielmehr Resultaten pathologisch bedingten Inhalts zu kommen.

Der Fortschritt unserer Erkenntnis auf psychologischem

[1]) Nyström, aus Anastasius' Lebensbeschreibung des Antonius in „Christentum und freies Denken," Berlin 1909.

Gebiete hat eben auch in diesen Dingen einen entscheidenden Wandel angebahnt. Mit Recht wird von naturwissenschaftlicher Seite gefordert, auch die Erscheinungen des religionspsychologischen Gebietes in den Rahmen der allgemeinen Psychologie einzuordnen, weil mit strenger Konsequenz auch „die religiöse Erfahrung" in das Gebiet menschlichen Denkens und Empfindens gehört und nicht, wie Wobbermin noch auf dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 äußerte, ein besonderes Gebiet darstellt, auf das die psychologische Gesetzmäßigkeit nicht anzuwenden sei.

Psychologische Analyse mit gründlicher Klarlegung der Entstehungsbedingungen geistiger Eigenarten ist heutigentags im Interesse grundlegender Wahrheit unerläßlich; das kann aber nur auf dem wissenschaftlichen Boden der Psychiatrie und der Naturwissenschaft geschehen, der sich philosophische Schulung zugesellen muß, nicht auf dem Grunde einer Spezial-Religionspsychologie, welche über die grundlegende allgemeine Seelenforschung hinwegschreiten zu dürfen und auf einer vom religiösen Schleier von vornherein bedeckten Basis aufbauen zu können vermeint. An dieser Klippe scheitert die ganze moderne amerikanische Religionspsychologie, mit James[1]), dessen „religiöse Erfahrung" dem nüchtern Denkenden zeigt, wie Religionspsychologie nicht getrieben werden darf, wenn sie unabhängig von theologisch-spekulativen Rücksichten bleiben soll, wie es in der Tat im wissenschaftlichen Interesse sein muß.

Es ist bedauerlich, daß in diesen Dingen die Theologie noch nicht den Anschluß an die moderne psychologisch-physiologische Forschung gefunden hat, ja die „Zeitschrift für Religionspsychologie", die vornehmlich unter theologischer Redaktion stand, welche zu jedem Aufsatz, der der theologisch gerichteten Psychologie nicht zustimmte, einseitige Anmerkungen hinzuzufügen beliebte, mußte eingehen, da sich wohl kaum das erforderliche Interesse mehr geltend machte, wenn Theologen und Naturforscher wie Philo-

[1]) James, Die religiöse Erfahrung, übersetzt von Wobbermin, Leipzig 1907.

sophen sich nicht verständigen konnten und tatsächlich aneinander vorbeiredeten wie zwei Parallelen, die sich niemals schneiden.

Transzendentale Offenbarungslehre ist in der Tat nur aus dem Momente heraus geschichtlich und psychologisch verständlich, daß die Menschen das alltägliche Seelenleben gar nicht problematisch gefaßt haben und die Frage nach der eigentümlich-religiösen Erkenntnis behandelten und bejahten, ohne das ganze Erkenntnisproblem selbst voll zu werten. Wissenschaftlich ist „der Anspruch der Offenbarungsgläubigen, daß Offenbarung absolute Gewißheit über alle irdische Gewißheit hinaus verbürge, von vornherein abzuweisen. Ihre Evidenz steht vielmehr auf den Schultern der irdischen Gewißheit, und zwar eines niederen, ja des niedersten Grades derselben. Soll also der Glaube als religiöser Glaube höhere Gewißheit als Vermutungswissen beanspruchen, so ist das in diesem Falle der äußeren Offenbarung nicht berechtigt" (Raoul Richter[1]).) Es gibt so viele „religiöse Offenbarungen", als es intensive religiöse Überzeugungen gibt, und diese verkünden ganz Verschiedenes, ja Entgegengesetztes. Ebensowenig aber bedeutet die Intensität der Überzeugung für die Richtigkeit einer Ansicht. Es gibt genau so intensiv geglaubte Irrtümer wie Wahrheiten.

Wo bleibt der Wahrheitswert „übervernünftiger Offenbarung", wenn wir kein Organ dafür haben? Nur veraltete Scholastik konnte sich an die Übervernunft klammern. Wie die äußere, so ist auch die innere Offenbarung in der Form einer mystischen unmittelbaren Erfahrung von der übersinnlichen Welt keine besondere, übernatürliche allgemeingültige Erkenntnisart.

Sicher ist, daß die der Offenbarung sehr häufig zugrunde liegende Halluzination, die Erscheinung wie das Stimmenhören, einem krankhaften Seelenprozesse die Entstehung verdankt, daß tatsächlich gesunde Menschen keine Erscheinungen sehen und keine Stimmen hören, deren Auftauchen nicht auf einem physiologischen

[1]) Raoul Richter, Religionsphilosophie, Leipzig 1912.

Sinnenprozesse beruht, der sich unseren Kenntnissen von der menschlichen Organisation einreiht. So sind alle „Offenbarungen" Projektionen innerer Vorgänge nach außen hin, und Schopenhauer meinte: „Der ist nur ein großes Kind, der glauben kann, daß Wesen höherer Art jemals zu den Menschen herabgestiegen seien, um ihnen ihre Offenbarungen mitzuteilen."

Meistenteils treten Halluzinationen in Verbindung mit anderen psychopathischen Erscheinungen auf. Bestimmte ätiologische Momente erzeugen Halluzinationen, unter denen wir die Vergiftungen, besonders akuter Natur, an erster Stelle hervorheben müssen. Wir wissen heute, daß besonders bei psychopathisch veranlagten Menschen Opium, Belladonna, Hyoszyamus, Haschisch und ihre Alkaloide Halluzinationen hervorrufen, die mit Störungen der Ideenassoziation einhergehen. Der Alkoholwirkung haben wir schon gedacht. Weiterhin kennen wir die Halluzination bei Fieberzuständen, besonders wenn diese auf Vergiftung beruhen. Von besonderer Wichtigkeit gerade in dem Zusammenhang mit den theologischen Gesichtspunkten der Halluzinations- und der damit eng verknüpften Offenbarungsfrage ist die ätiologische Bedeutung der Ernährungsstörungen, wie sie nach schweren Blutverlusten und Hungerzuständen, wie sie die Askese mit sich bringt, auftreten. Zuletzt finden sich Halluzinationszustände in der großen Gruppe der Hysterie, des Veitstanzes und namentlich der Epilepsie. Bei letzterer treten überaus häufig Halluzinationen schreckhaften oder religiösen Inhalts auf von großer Lebhaftigkeit, so daß laute Stimmen, eigenartige Gestalten wahrgenommen werden, an deren objektivem Sein nur der Kranke nicht zweifelt.

Treten bei Epileptischen oder Hysterischen die Halluzinationen während längerer Zeit auf, so beobachtet man oft, daß die aufeinander folgenden Halluzinationen nach Art eines Traumas ein zusammenhängendes halluzinatorisches Erlebnis darstellen; man spricht in solchem Falle von halluzinatorischen Dämmerzuständen (Th. Ziehen)[1].

[1] Th. Ziehen, Psychiatrie, Berlin 1894.

Als eng verwandt mit der Halluzination ist die Illusion zu betrachten, bei der ein äußerer Reiz vorhanden ist, der aber nicht adäquat empfunden wird, sondern in den der Kranke etwas hineinhalluziniert. So hört der Kranke das Geräusch und den Klang einer Glocke, aber gleichzeitig verdichtet sich der Klang zu wirklichen Worten, oder der Kranke sieht von fern einen Menschen und hat gleichzeitig, obwohl dieser ruhig seines Weges geht, den Eindruck, daß er von ihm beschimpft oder durch Grimassen beleidigt wird. So mag der Illusionist in einem ruhig einherschreitenden Menschen den leibhaftigen Teufel sehen, oder in besonderen Formationen des Hausdaches den bösen Dämon, oder in der Marienstatue auf dem Altare ein bewegtes Lächeln der Gottesmutter, das er in engste Beziehungen zu seinen inneren Empfindungen setzt. Die pathologische Transformation der Empfindung liegt auf der Hand. Das Halbdunkel und der Schein flackernden Lichtes mit beweglichen Schatten befördert die Illusion. So unterscheidet man Gesichts- und Gehörsillusionen, auch Geruchs- und Geschmacksillusionen sind nicht selten, Berührungsillusionen sowie die mit diesen in naher Beziehung stehenden illusionären Organempfindungen gehören zu den häufigsten Beobachtungen. Letztere spielen bekanntlich auf dem sexualen Gebiete eine wichtige Rolle. Weibliche Kranke haben bei der Berührung mit der auf ihnen lastenden Bettdecke die Empfindung der stattgehabten Kohabitation, eine Erscheinung, die bei exzentrischen Nonnen wiederholt beobachtet ist, einfache Darmbewegungen können weiblichen Kranken den festesten Glauben an Schwangerschaft und Kindesbewegungen einflößen. Die Empfindungszellen werden durch pathologische Rückwirkung von den Vorstellungszellen beeinflußt. Es liegt bei der Illusion also stets eine durch einen äußeren Reiz entstandene normale Erregung vor, jedoch erfährt diese durch den Einfluß der pathologisch wirksamen Vorstellungszellen eine Transformation.

Weiterhin kennt die Psychologie Störungen der Vorstellungen oder Erinnerungsbilder sowie Störungen der

intellektuellen Gefühlstöne, unter denen die krankhafte Depression, Exaltation, Reizbarkeit, Apathie und die krankhafte Veränderlichkeit der Gefühle von weitesttragender Bedeutung sind. Die Störungen der Ideenassoziation (Wiedererkennen, Aufmerken, Beschleunigung und Verlangsamung, Zusammenhang, Urteilsassoziation wie Wahnidee und Zwangsvorstellung, Störungen des Handelns infolge von Empfindungsstörungen, Defekte der Erinnerungsbilder und durch Affektstörungen wie formale Störungen der Ideenassoziation und inhaltliche Störungen derselben), die Störungen des Handelns, welche auf Empfindungsstörungen, auf Defekten der Erinnerungsbilder oder auf Affektstörungen beruhen können oder durch formale Störungen der Ideenassoziation (Beschleunigung oder Verlangsamung der motorischen Aktionen) bedingt sind, aber auch in inhaltlichen Störungen der Ideenassoziation (Wahnhandlungen, Zwangshandlungen, Defekthandlungen) zustande kommen: sie alle bilden die Basis der krankhaften (pathologischen) Seelenlehre, um derentwillen die moderne Zeit Irrenhäuser und Kliniken errichtet hat, um derentwillen die ganze praktische Rechtspflege mit einem theoretischen Formalismus nicht mehr auskommt, um derentwillen die traditionelle Theologie ihre Lehre von der „göttlichen Seele" revidieren muß und um derentwillen die Psychologie als ein Teil der Philosophie und der Naturwissenschaft das Problem der Psyche immer wieder zum Gegenstand eingehendster Untersuchung zu machen hat.

In der Tat ist die Erscheinung der krankhaft veränderten Seele, ohne daß diese den Seelenbegriff selbst etwa verleugnen könnte, ein Problem von tiefeinschneidender Bedeutung, an dem vielleicht die Auffassungen der Theologie auf der einen, der Naturwissenschaft und Philosophie auf der anderen Seite sich scheiden, wie kaum an einer anderen Stelle.

Ohne Zweifel hat die fortschreitende Wissenschaft von den Seelenstörungen zunächst in der rein phänomenalen Erforschung dem Glauben an divinatorische Erscheinungen, die stets das liebe Kind der Theologie gewesen sind, wesentlichen Eintrag getan.

Als eng verwandt mit der Halluzination ist die Illusion zu betrachten, bei der ein äußerer Reiz vorhanden ist, der aber nicht adäquat empfunden wird, sondern in den der Kranke etwas hineinhalluziniert. So hört der Kranke das Geräusch und den Klang einer Glocke, aber gleichzeitig verdichtet sich der Klang zu wirklichen Worten, oder der Kranke sieht von fern einen Menschen und hat gleichzeitig, obwohl dieser ruhig seines Weges geht, den Eindruck, daß er von ihm beschimpft oder durch Grimassen beleidigt wird. So mag der Illusionist in einem ruhig einherschreitenden Menschen den leibhaftigen Teufel sehen, oder in besonderen Formationen des Hausdaches den bösen Dämon, oder in der Marienstatue auf dem Altare ein bewegtes Lächeln der Gottesmutter, das er in engste Beziehungen zu seinen inneren Empfindungen setzt. Die pathologische Transformation der Empfindung liegt auf der Hand. Das Halbdunkel und der Schein flackernden Lichtes mit beweglichen Schatten befördert die Illusion. So unterscheidet man Gesichts- und Gehörsillusionen, auch Geruchs- und Geschmacksillusionen sind nicht selten, Berührungsillusionen sowie die mit diesen in naher Beziehung stehenden illusionären Organempfindungen gehören zu den häufigsten Beobachtungen. Letztere spielen bekanntlich auf dem sexualen Gebiete eine wichtige Rolle. Weibliche Kranke haben bei der Berührung mit der auf ihnen lastenden Bettdecke die Empfindung der stattgehabten Kohabitation, eine Erscheinung, die bei exzentrischen Nonnen wiederholt beobachtet ist, einfache Darmbewegungen können weiblichen Kranken den festesten Glauben an Schwangerschaft und Kindesbewegungen einflößen. Die Empfindungszellen werden durch pathologische Rückwirkung von den Vorstellungszellen beeinflußt. Es liegt bei der Illusion also stets eine durch einen äußeren Reiz entstandene normale Erregung vor, jedoch erfährt diese durch den Einfluß der pathologisch wirksamen Vorstellungszellen eine Transformation.

Weiterhin kennt die Psychologie Störungen der Vorstellungen oder Erinnerungsbilder sowie Störungen der

intellektuellen Gefühlstöne, unter denen die krankhafte Depression, Exaltation, Reizbarkeit, Apathie und die krankhafte Veränderlichkeit der Gefühle von weitesttragender Bedeutung sind. Die Störungen der Ideenassoziation (Wiedererkennen, Aufmerken, Beschleunigung und Verlangsamung, Zusammenhang, Urteilsassoziation wie Wahnidee und Zwangsvorstellung, Störungen des Handelns infolge von Empfindungsstörungen, Defekte der Erinnerungsbilder und durch Affektstörungen wie formale Störungen der Ideenassoziation und inhaltliche Störungen derselben), die Störungen des Handelns, welche auf Empfindungsstörungen, auf Defekten der Erinnerungsbilder oder auf Affektstörungen beruhen können oder durch formale Störungen der Ideenassoziation (Beschleunigung oder Verlangsamung der motorischen Aktionen) bedingt sind, aber auch in inhaltlichen Störungen der Ideenassoziation (Wahnhandlungen, Zwangshandlungen, Defekthandlungen) zustande kommen: sie alle bilden die Basis der krankhaften (pathologischen) Seelenlehre, um derentwillen die moderne Zeit Irrenhäuser und Kliniken errichtet hat, um derentwillen die ganze praktische Rechtspflege mit einem theoretischen Formalismus nicht mehr auskommt, um derentwillen die traditionelle Theologie ihre Lehre von der „göttlichen Seele" revidieren muß und um derentwillen die Psychologie als ein Teil der Philosophie und der Naturwissenschaft das Problem der Psyche immer wieder zum Gegenstand eingehendster Untersuchung zu machen hat.

In der Tat ist die Erscheinung der krankhaft veränderten Seele, ohne daß diese den Seelenbegriff selbst etwa verleugnen könnte, ein Problem von tiefeinschneidender Bedeutung, an dem vielleicht die Auffassungen der Theologie auf der einen, der Naturwissenschaft und Philosophie auf der anderen Seite sich scheiden, wie kaum an einer anderen Stelle.

Ohne Zweifel hat die fortschreitende Wissenschaft von den Seelenstörungen zunächst in der rein phänomenalen Erforschung dem Glauben an divinatorische Erscheinungen, die stets das liebe Kind der Theologie gewesen sind, wesentlichen Eintrag getan.

Wer scheute sich heute, bei gründlicher Kenntnis der seelischen Eigenheiten noch zu leugnen, daß die zum Teil in exzentrischer Weise von religiösen Erleuchtungen und überirdischen Kraftleistungen durchzogenen Heiligengeschichten mit geringen Ausnahmen in das Gebiet der pathologischen Krankengeschichten gehören, daß kaum ein anderes Gebiet, wie gerade das religiöse, Stoff zu krankhaften Steigerungen des seelischen Empfindens und Vorstellens geliefert hat, und das insonderheit bei Naturen, die von vornherein eine übermäßige Sensibilität des Seelenlebens ihr eigen nennen? —

Mit dieser Kritik soll gewiß nicht gesagt sein, daß eine tiefreligiöse Empfindung, ein überzeugungstreuer Glaube eine pathologische Erscheinung sei. Aber das Emotionelle, mit hinreißenden Affekten einhergehende religiöse Empfinden, der religiöse Fanatismus als Zeichen des krankhaft Affektiven, die fehlende Nivellierungstendenz in der Verarbeitung geistiger Eindrücke, die süßliche Hingabe des Empfindungslebens an unsichtbare Personen und unsichtbare Vorstellungen in mehr oder weniger bewußter Verquickung mit real-sexuellen Momenten — wir reden an anderer Stelle von der geschichtlichen Bedeutung dieser Dinge —, alles dies sind zweifellos Erscheinungen, die sich in die weitverzweigten Seelenabirrungen und Seelenhyperästhesien einreihen und mit der gesamten pathologischen Wesensanlage des Individuums in engstem Zusammenhange stehen.

Die Freudsche Lehre der sexualen Sublimierung spielt gerade auf dem religiösen Gebiet eine sehr wichtige Rolle, und die psychologischen Analysen haben hier ungemein aufklärende Resultate gezeitigt. Wir können heutzutage gar nicht anders die Psychologie des Asketen, der Heiligen, der Nonnen als unter psychiatrisch-psychologischem Gesichtswinkel beleuchten und bedürfen der Anwendung psychiatrischer Erfahrungen gerade so beim Auftreten der auch noch in unserer Zeit beobachteten Massensuggestionen, der persönlich erlebten Offenbarungen und was dergleichen mehr ist.

Der grundlegende Unterschied in der Wertung dieser Dinge

heute gegenüber früheren Zeiten liegt darin, daß wir bei diesen Untersuchungen heute von dem Subjekte, welches die Offenbarungen erlebt oder in religiösem Eifer sich nicht genug tun kann, ausgehen, seine gesamte Eigenart von seelischen und körperlichen Momenten aus untersuchen, während man früher viel mehr das Objekt ins Auge faßte und dieses als das Unantastbare betrachtete, was dem einzelnen Menschen kraft besonderer Erwählung offenbart zu sein schien.

Wir verstehen die Empfindung und Vorstellung heute aus der Eigenart des Menschen heraus und prüfen lediglich die persönlichen Qualitäten des Einzelindividuums.

Aus diesem Vorgehen entwickelt sich alsdann die Idee des Genies, des Heros, des Trägers menschlicher Lebenswerte wie des Verbrechers, des Zerstörers menschlich-gesellschaftlicher Rechtsnormen, wie der religiösen Großnatur. Der Mensch selbst wächst in Form seines „Charakters" zur einzig gearteten Persönlichkeit, der keine andere völlig gleich ist.

Hexenprozesse und Ketzergerichte haben keinen Platz mehr in unserer Kulturgemeinschaft. Das ist nicht hoch genug anzuschlagen als ein Erfolg neuzeitlicher Wissenschaft und insbesondere psychologischer Forschung.

Im ruhig und klar denkenden Menschen ringen sich Erkenntnis, menschliches Können, logische Verknüpfungen von Erfahrung und Urteil in ungleich geordneterer und fruchtbarerer Weise durch, als wie in dem phantastischen und stürmischen Erleuchtungsjünger, der die Seelengegebenheiten auf dem Boden psychologischer Erkenntnis verleugnet.

Seele und Leib.

Das Problem der Seele ist das hauptsächlichste Objekt der antiken Spekulation gewesen.

Die eigentliche Psychologie beginnt mit Parmenides und Heraklit, der gegenüber die Seelenlehre des Protagoras dem Werte nach weit zurücktritt. Allerdings ist eine klare Scheidung von Körperlichem und Geistigem oder eine klare Ver-

einigung zu einer Einheit bei den beiden ersteren auch nicht vorhanden. Als der erste bewußte und glänzende Vertreter des Dualismus ist Plato anzusehen, der Schein und Sein, Weltstoff und Weltseele, Materie und Idee prinzipiell voneinander sonderte, um in genialem Gedankenbau bei einem „idealistischen Monismus" zu enden. So sind zwei Reiche des Wirklichen, ein Reich der Erscheinung, der Veränderlichkeit, und eins der ewigen Normen der Grundgedanke platonischer Philosophie.

Nach Plato sucht die Seele die Erscheinung, den Schatten des Körpers zur Wohnung, um ihn im Tode wieder zu verlassen.

Bei Aristoteles ist die Seele die gestaltende, die belebende und bewegende Kraft, und Körper und Seele sind eins, wie Form und Stoff. Es ist der dualistische Philosoph in der Einzelzeichnung, dem wir „Drei Bücher über die Seele" verdanken, den das Mittelalter besonders in der Scholastik zu seinem geistigen Führer erkor.

In der naiven Auffassung bis in unsere Zeit spielte dann die Seele eine eigenartige Rolle. Sie ist das Geschenk des lebendigen Gottes an den Menschen, der mit diesem Pfunde aus eigenem Willen heraus kraft freier Entschließung wuchern soll, der sie zu sittlichem Tun und schließlich zur völligen Verschmelzung mit Gott in tiefster Innigkeit und seligster Gemeinschaft führen soll. Dann geht die Seele zur Unsterblichkeit ein, und mit dem Ich innig verknüpft wird sie eines ewigen Lebens teilhaftig im gemeinsamen himmlischen Reiche mit Gott, dem Vater, der sie in seine Nähe und in die Ewigkeit versetzt, wenn es sein unerforschlicher Ratschluß für gut befindet, die Seele aus dieser Zeitlichkeit und aus der Verbindung mit dem materiellen Körper zu lösen. So steht bei Augustin Gott und die Seele fast ausschließlich im Mittelpunkt aller Philosophie.

Wir treffen damit die Anschauung des traditionellen christlichen Glaubens: Das wird kaum zu leugnen sein.

Vor dem Forum philosophischer Reflexion, naturwissenschaftlicher Anschauung, empirischer Wissenschaft kann

diese Idee, die im Grunde genommen etwas außerordentlich Mechanisches und Grobes an sich trägt, nicht bestehen. Die Auffassung der Beseelung des toten Körpers hat schon etwas außerordentlich Naiv-Materialistisches an sich und entspricht eigentlich der ungelenksten kindlichen Vorstellung, welche dabei ansetzt, dem Spielzeug des Pferdchens oder des Esels den „lebendigen Odem" einzublasen, um aus dem hölzernen Machwerk das „Belebte" zu schaffen. Unwillkürlich erscheint vor unserem Auge die Spiritualisierung des Erdenkloßes nach der Darstellung des Alten Testaments, und in der Tat: Wir sind über die ursprünglichsten Anschauungen der in den Kinderschuhen der Geistesentwicklung stehenden Menschheit noch nicht hinausgewachsen, wenn wir, ungeachtet der wissenschaftlichen und geistigen Größe speziell unserer deutschen Denker und Dichter, diesem Seelenglauben huldigen, der in dem unseligen Dualismus von Leib und Seele stecken bleibt.

Was die „Natur der Materie" in ihrem wirklichen Wesen anlangt, geht unsere Erkenntnis, wie schon oben dargelegt, nicht über die Perzeptionen unseres Empfindens und Vorstellens hinaus, darauf soll nicht näher hier eingegangen werden. Die Materie ist „ein Begriffssystem, das alle Grenzbegriffe vereinigt, die zur Interpretation der Naturerscheinungen erfordert werden." (Wundt[1]).) Die Begriffe aber sind keine Abbilder der Gegenstände, sie bezeichnen nicht die konstitutiven Prinzipien der Dinge, sondern sind Werkzeuge der Erkenntnis.

Es enthält die skizzierte Seelenauffassung noch ganz besondere Schwierigkeiten, die in eine von logischen Widersprüchen schwer durchsetzte Willensauffassung ausmünden. Die Seele ist dem toten Leibe beigegeben, damit das aus Seele und Leib zusammengesetzte Ich das Geistige zu einer bestimmten Richtung, nämlich zur Verschmelzung mit Gott, lenken solle. So verlangt diese Auffassung über Seele und Leib das agierende Ich, also das zweite Geistige, dem die Zügel über die Seele und den

[1]) Wundt, Sinnliche und übersinnliche Welt, Leipzig 1914.

einigung zu einer Einheit bei den beiden ersteren auch nicht vorhanden. Als der erste bewußte und glänzende Vertreter des Dualismus ist Plato anzusehen, der Schein und Sein, Weltstoff und Weltseele, Materie und Idee prinzipiell voneinander sonderte, um in genialem Gedankenbau bei einem „idealistischen Monismus" zu enden. So sind zwei Reiche des Wirklichen, ein Reich der Erscheinung, der Veränderlichkeit, und eins der ewigen Normen der Grundgedanke platonischer Philosophie.

Nach Plato sucht die Seele die Erscheinung, den Schatten des Körpers zur Wohnung, um ihn im Tode wieder zu verlassen.

Bei Aristoteles ist die Seele die gestaltende, die belebende und bewegende Kraft, und Körper und Seele sind eins, wie Form und Stoff. Es ist der dualistische Philosoph in der Einzelzeichnung, dem wir „Drei Bücher über die Seele" verdanken, den das Mittelalter besonders in der Scholastik zu seinem geistigen Führer erkor.

In der naiven Auffassung bis in unsere Zeit spielte dann die Seele eine eigenartige Rolle. Sie ist das Geschenk des lebendigen Gottes an den Menschen, der mit diesem Pfunde aus eigenem Willen heraus kraft freier Entschließung wuchern soll, der sie zu sittlichem Tun und schließlich zur völligen Verschmelzung mit Gott in tiefster Innigkeit und seligster Gemeinschaft führen soll. Dann geht die Seele zur Unsterblichkeit ein, und mit dem Ich innig verknüpft wird sie eines ewigen Lebens teilhaftig im gemeinsamen himmlischen Reiche mit Gott, dem Vater, der sie in seine Nähe und in die Ewigkeit versetzt, wenn es sein unerforschlicher Ratschluß für gut befindet, die Seele aus dieser Zeitlichkeit und aus der Verbindung mit dem materiellen Körper zu lösen. So steht bei Augustin Gott und die Seele fast ausschließlich im Mittelpunkt aller Philosophie.

Wir treffen damit die Anschauung des traditionellen christlichen Glaubens: Das wird kaum zu leugnen sein.

Vor dem Forum philosophischer Reflexion, naturwissenschaftlicher Anschauung, empirischer Wissenschaft kann

diese Idee, die im Grunde genommen etwas außerordentlich Mechanisches und Grobes an sich trägt, nicht bestehen. Die Auffassung der Beseelung des toten Körpers hat schon etwas außerordentlich Naiv-Materialistisches an sich und entspricht eigentlich der ungelenksten kindlichen Vorstellung, welche dabei ansetzt, dem Spielzeug des Pferdchens oder des Esels den „lebendigen Odem" einzublasen, um aus dem hölzernen Machwerk das „Belebte" zu schaffen. Unwillkürlich erscheint vor unserem Auge die Spiritualisierung des Erdenkloßes nach der Darstellung des Alten Testaments, und in der Tat: Wir sind über die ursprünglichsten Anschauungen der in den Kinderschuhen der Geistesentwicklung stehenden Menschheit noch nicht hinausgewachsen, wenn wir, ungeachtet der wissenschaftlichen und geistigen Größe speziell unserer deutschen Denker und Dichter, diesem Seelenglauben huldigen, der in dem unseligen Dualismus von Leib und Seele stecken bleibt.

Was die „Natur der Materie" in ihrem wirklichen Wesen anlangt, geht unsere Erkenntnis, wie schon oben dargelegt, nicht über die Perzeptionen unseres Empfindens und Vorstellens hinaus, darauf soll nicht näher hier eingegangen werden. Die Materie ist „ein Begriffssystem, das alle Grenzbegriffe vereinigt, die zur Interpretation der Naturerscheinungen erfordert werden." (Wundt[1]).) Die Begriffe aber sind keine Abbilder der Gegenstände, sie bezeichnen nicht die konstitutiven Prinzipien der Dinge, sondern sind Werkzeuge der Erkenntnis.

Es enthält die skizzierte Seelenauffassung noch ganz besondere Schwierigkeiten, die in eine von logischen Widersprüchen schwer durchsetzte Willensauffassung ausmünden. Die Seele ist dem toten Leibe beigegeben, damit das aus Seele und Leib zusammengesetzte Ich das Geistige zu einer bestimmten Richtung, nämlich zur Verschmelzung mit Gott, lenken solle. So verlangt diese Auffassung über Seele und Leib das agierende Ich, also das zweite Geistige, dem die Zügel über die Seele und den

[1]) Wundt, Sinnliche und übersinnliche Welt, Leipzig 1914.

Leib, um ein Bild zu gebrauchen, in die Hand gegeben ist. Also eine Zügelung der Seele ist die sittliche Notwendigkeit, denn — so hat man doch offenbar stillschweigend anzunehmen — die Seele selbst ist zu allen möglichen Neigungen und Extravaganzen fähig. Aber aus welchen Machtvollkommenheiten heraus? Etwa weil die Seele ein zweites Allmächtiges neben dem allmächtigen Gott ist? Oder weil Gott selbst in die Seele die positive und negative Entwicklungsmöglichkeit hineinlegte? — Ist aber alles aus Gott, so ist auch die Seele aus Gott, ihre Entwicklung der vorgeschriebene Gang nach dem Willen ihres Schöpfers, es sei denn, daß man neben dem allmächtigen Gott noch ein freies Entwicklungsprinzip als Urfein gelten läßt. Dann sind zweifellos Ahuramazda und Ahriman, Gott und Teufel in gleichsinniger Machtvollkommenheit, logisch viel leichter zu begreifen!

Und nun versetzt, nachdem der göttliche Ratschluß das Ende der Auswirkung der Seele im irdischen Leben beschlossen, der Glaube die Seele vor das Gerichtstribunal, es werden gute und böse Taten gegeneinander abgewogen, und wo der Richterspruch: „Gewogen und zu leicht befunden" lautet, da erwartet die Seele die höllische Pein; wo aber ein segensreiches, gerechtes Leben die Endbilanz bildet, da öffnen sich die himmlischen Pforten zur ewigen Freude und Wonne. Wie konkret, ja geradezu wie menschlich-einfältig, in dem geringschätzigen Sinne gemeint, dieses zweite Seelenleben sich in der Vorstellungswelt naiver Anschauung spiegelt, das ist auf Schritt und Tritt in der religiösen Vorstellung wiederzufinden.

Hermann Graf Keyserling[1]) meint: „Wenn es dem Menschen auch noch so heilsam ist, an eine ewige Gerechtigkeit zu glauben, so ändert das doch nichts an der Tatsache, daß die Vergeltung zeitlicher Vergehen durch ewige Strafen dem elementarsten Gerechtigkeitssinne widerspricht; dieser Glaube beweist ethische Barbarei."

[1]) Hermann Graf Keyserling, Unsterblichkeit, München 1911.

Vergegenwärtigen wir uns nun einmal die konkreten Vorbedingungen der Gebetserhörung beim Gebete des gläubigen Katholiken an die Mutter Maria oder an den Heiligen. Was bleibt an realer Grundlage, wenn nicht dem Gebete die Vorstellung beiwohnt, daß die angerufene Gottheit, mit Sinnesorganen begabt, dem Flehenden ihr Ohr leiht, das Gehörte apperzipiert, in Verbindung mit geistigen Überlegungen bringt und nun unter Abwägung des Für und Wider sich für eine Vertretung der Interessen des schwachen Menschleins vor dem obersten Richterstuhl entscheidet oder aber die stillen Wünsche, die bekanntlich lediglich das enge persönliche Wünschen und Trachten des Menschenkindes umfassen ohne jegliche altruistische Rücksicht, nicht befürwortet? — Können wir es wirklich als reales Sein hinnehmen, wenn vor mehreren Jahren einmal Kaiser Wilhelm II. seinen Soldaten die Vorstellung vor die Seele führte, der alte Fritz schaue vom Himmel in dem Augenblicke einer glänzenden Militärrevue auf die preußischen Soldaten herab? — „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist", sagt Goethe.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir in diesen naiven Gedankengängen nicht weiter kommen, ja daß wir uns in einen ungesunden Anthropomorphismus, eine Verweltlichung transzendenter Dinge hinein verlieren, wenn wir nichts anderes aus den Dingen geistigen und materiellen Geschehens herausnehmen, als den toten Leib und die unsterbliche Seele als zwei große Gegensätze, anstatt Leib und Seele als eine große Einheit zu fassen, den Leib als eine Summe geistig dynamischer Vorgänge, die allein die Lebensäußerungen des Leibes, wie sie uns die Physiologie lehrt, umfassen und erklärlich erscheinen lassen, und die Seele als das gleichgeartete Geistige, nur in einem höheren Grade, in der Vollendung des Wirkenden zum eignen Sichbewußtwerden.

Die Ganglienzellen des Herzens in ihrer regulierenden Tätigkeit, der Stoffwechsel, der alles Lebendige darstellt, die Kraft des Wachstums in der Zwiebel, aus der die Hyazinthe

und andere Gewächse entstehen, oder im Samen, aus dem der Grashalm, die Blume, der Baum und der Strauch, aber auch in der Verbindung mit der zweiten Hälfte des Erzeugers das Tier und der Mensch entsteht: Sie alle bilden in der Wirklichkeit, wenn sie auch in ihrem Entwicklungsgange nicht beschreibbar ist, das Ursein und die Urkraft, das Leben selbst und das Ewige, den unendlichen Geist. So meinte schon Leibniz im Gegensatz zu den Kartesianern, der ganzen Schöpfung wohne geistiges Leben inne.

„Aus Geist entstand die Welt und gehet auf in Geist,
Geist ist der Grund, aus dem, in den zurück sie kreist."
(Rückert.)

Besteht, wie gar nicht bezweifelt werden kann, eine Einwirkung des für uns körperlich Scheinenden auf die geistigen Eigenschaften, die ganze geistige Entwicklung, das Absterben des Seelenlebens: so müssen Leib und Seele auch gleicher Natur sein, sonst wäre eine solche Entwicklung gar nicht zu begreifen. Wir können nicht von einer Absolutheit der Seele sprechen, wenn ihre Entwicklung, wie wir in der ganzen Entwicklungsgeschichte jedes einzelnen Menschen beobachten, eng abhängig ist von der Entwicklung des Körpers, von seinem Aufstieg zum Mannesalter, von seinem Abstieg im Greisenalter, wenn ihre Äußerungen beeinflußt werden von körperlicher Funktionshöhe oder Lahmlegung. Ja, die geistige Tätigkeit hängt geradezu unmittelbar von der „körperlichen" Verfassung ab. Wir kennen alle die momentanen Seelenveränderungen im Alkoholismus, wenn das Gift des Alkohols durch das Blut strömt und dem Gehirn eine unzweckmäßige Ernährung zuführt, wir kennen die Delirien jeder eingreifenden Infektionskrankheit, der Sepsis, des Typhus, die feinen seelischen Veränderungen der Tuberkulösen, der Herz- und Magenkrankheiten; denn Stimmungen sind doch eben Seelenveränderungen, bedingte Transformationen. Das Seelenleben in den Jahren der Pubertät, in den Monaten der Schwangerschaft, in Zeiten körperlicher Ausmergelung (Asketenpathologie):

es hat ein ganz eigenartiges Gepräge und bietet dem Psychiater und Psychologen ein überaus reiches Feld für das Studium.

Hier herrscht kein metaphysischer Wille des Einzelindividuums, das wird der Naturforscher dem Theologen und Willensidealisten immer wieder sagen. Hier herrscht der Zwang der „körperlichen Konstitution", die Passivität des Seelenlebens gegenüber den „körperlichen Gegebenheiten". „Mens sana in corpore sano", heißt es in weitestem Umfange, und ebenso: Mens aegrota in corpore aegroto. Und warum? — Weil Körper und Seele in Wirklichkeit eins ist, weil beides in Wirklichkeit geistig ist und die Seele in dieser Wesenseinheit mit dem die Natur darstellenden Geiste die unmittelbare Folgerichtigkeit der Prämissen zum Ausdruck bringen muß.

Ich glaube, daß dieser spiritualistische Monismus allein imstande ist, das Rätsel der Seelenschwankung, der Seelenentwicklung, des Seelengleichgewichts wie der Seelenstörung zu lösen. Der materialistische Monismus vermag es zweifellos nicht. Gehirn ist Gehirn, Seelenleben ist Seelenleben. Etwas Konkretes kann nicht gleichzeitig realiter etwas Abstraktes sein. Die These des Materialismus aber ist der Satz: Auch die Bewußtseinsvorgänge sind Funktionen der Materie; sie lassen sich als Funktionen des Nervensystems und als Resultate der Nervenprozesse physiologisch erklären, wobei übrigens hervorgehoben werden mag, daß sich der Materialismus auf eine Wesenserklärung der Materie gar nicht einläßt.

Glücklicherweise ist von physiologischer Seite nachdrücklich betont worden, es sei durchaus nicht möglich, Bewußtseinsvorgänge aus Bewegungsvorgängen zu erklären. Du Bois Reymond hat in seiner bekannten Abhandlung: „Über die Grenzen des Naturerkennens" ausgeführt: Physische Vorgänge sind ohne Ausnahme physisch zu erklären, und hier gibt es keine Grenze der Erklärbarkeit; es gibt viele zurzeit unerklärte, aber keine an sich unerklärlichen Dinge. Der Erklärung der Lebensvorgänge, der Entstehung der ersten Organismen mit den Mitteln der Naturwissenschaft steht prinzipiell nichts im Wege. Aber mit dem

ersten Bewußtseinselement, mit der primitivsten Empfindung tritt etwas auf, das der naturwissenschaftlichen Erklärung sich schlechthin entzieht. „Das Bewußtsein ist aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärlich.“ „Die astronomische Kenntnis des Gehirns, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns damit nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Teilchen aber läßt sich eine Brücke ins Reich des Bewußtseins schlagen.“ — „In bezug auf die Rätsel der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein Ignoramus auszusprechen. In Rücksicht auf die durchlaufene siegreiche Bahn trägt ihn dabei das stille Bewußtsein, daß, wo er jetzt nicht weiß, er wenigstens unter Umständen wissen könnte und dereinst vielleicht wissen wird. In bezug auf das Rätsel aber, was Materie und Kraft seien und wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: Ignorabimus.

Als ein Vorläufer von Du Bois Reymond ist hier der englische Physiker Tyndall zu nennen, der 1868 schon in einem Vortrage auf einer Naturforscherversammlung sagte: „Der Übergang von der Mechanik des Gehirns zu der entsprechenden Tätigkeit des Bewußtseins ist undenkbar. Zugegeben, daß ein bestimmter molekularer Vorgang gleichzeitig im Gehirn stattfindet, so besitzen wir doch nicht das geistige Organ, welches uns befähigt, durch irgend einen Denkprozeß vom einen zum andern überzugehen. Sie treten zusammen auf, allein wir wissen nicht warum? Wären unsere Seele und Sinne so entwickelt und erleuchtet, daß wir die Moleküle des Gehirns selbst sehen und fühlen könnten, wären wir fähig, allen ihren Bewegungen, ihrer Gruppierung und ihren elektrischen Entladungen, wenn es deren gibt, zu folgen, und wären wir aufs genaueste bekannt mit den entsprechenden Zuständen von Gedanken und Gefühlen, so wären wir doch so weit als je entfernt von der Lösung des Rätsels: Wie sind diese physikalischen Tatsachen mit den Tatsachen des Bewußtseins verknüpft?“

Wohl allgemein hat man in den Ausführungen Du Bois Reymonds eine Widerlegung des Materialismus erblickt. Allerdings ist doch bemerkenswert, daß ein Philosoph wie Paulsen[1]) sie nicht als ausreichend empfindet. Sie trifft nicht eigentlich den Punkt, wo der Materialismus verwundbar ist, wenigstens nur unsicher und nebenher. Ein materialistischer Philosoph könnte auf diese Einrede in folgender Weise erwidern: Nach jenen Darlegungen ist der zwischen uns und dem Verfasser der „Grenzen des Naturerkennens" streitige Punkt allein der, ob Bewußtseinsvorgänge aus den materiellen Bedingungen erklärlich sind oder nicht; wir bejahen, er verneint die Frage. Dagegen besteht zwischen uns volles Einverständnis darüber, daß das Bewußtsein von materiellen Bedingungen abhängig ist; auch er fühlt sich weit erhaben über „Dogmen und altersstolze Philosopheme" mit ihrem Glauben an eine besondere Seelensubstanz; auch er sieht „in tausend Fällen materielle Bedingungen das Geistesleben beeinflussen". Seinem unbefangenen Blick zeigt sich kein Grund, zu bezweifeln, daß wirklich die Sinneseindrücke sich der sogenannten Seele mitteilen" (S. 45); es drängt sich ihm die Vermutung auf, „daß die Seele als allmähliches Ergebnis gewisser materieller Kombinationen entstanden ist" (S. 47); er findet an Vogts „Sekretionsgleichnis" nicht zu tadeln, „daß die Seelentätigkeit als Erzeugnis der materiellen Bedingungen im Gehirn hingestellt wird. Fehlerhaft erscheint nur, daß es die Vorstellung erweckt, als sei die Seelentätigkeit aus dem Bau des Gehirns ihrer Natur nach so begreiflich, wie bei hinreichend fortgeschrittener Kenntnis die Absonderung aus dem Bau der Drüse sein würde" (S. 50). Also, nicht die Tatsache der Bedingtheit, sondern allein ihre Begreiflichkeit wird beanstandet; wir wissen, daß Bewegungen Bewußtseinsvorgänge verursachen, nur das Wie bleibt ewig rätselhaft.

Vielleicht, so könnte der materialistische Metaphysiker nun fortfahren, ist dem so; wie es die Moleküle anfangen, zu denken,

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1893, S. 81.

das wissen wir nicht und werden es vielleicht nie wissen. Aber widerfährt uns hierin etwas Sonderliches? Besteht naturwissenschaftliche Erklärung irgendwo in der Darlegung des Hergangs, wie es die Ursache anfängt, die Wirkung hervorzubringen? Die Physik erklärt zahlreiche Erscheinungen aus dem Gravitationsgesetz, das Fallen des Steines, das Fließen des Baches, das Steigen des Luftballons, das Fluten und Ebben des Meeres, die Bewegung der Planeten; sie tut es, indem sie zeigt, daß alle diese Bewegungen unter der allgemeinen Formel des Gravitationsgesetzes begriffen sind. Aber zeigt sie, wie Körper sich überhaupt anziehen, oder warum sie nach jener Formel sich gegeneinander zu bewegen, tendieren? Ganz und gar nicht. Und ebensowenig erklärt die Chemie, warum diese Elemente sich in diesem Verhältnis, oder warum sie überhaupt sich verbinden: Auch sie sagt nur daß, nicht das Wie oder Warum. Und nicht anders steht es schließlich auch mit der Mechanik: Wie ein Körper beim Zusammenstoß mit einem andern es anfängt, seine Bewegung auf diesen zu übertragen, das erklärt sie nicht, sie bringt lediglich das tatsächliche Verhalten auf eine Formel. Also, eine Erscheinung erklären heißt in den Naturwissenschaften überall nichts anderes, als eine Formel finden, unter der sie als Fall begriffen ist, mit deren Hilfe sie vorhergesehen, berechnet, unter Umständen auch herbeigeführt werden kann. — Hierin ist übrigens auch Du Bois Reymond derselben Ansicht: Was Kraft ist oder woher die Bewegung ursprünglich kommt, das ist ebenso wie das Wesen der Materie auch ihm ein transzendentes Problem.

Also, so schließt nun der materialistische Philosoph, etwas anderes darf man natürlich auch nicht erwarten oder fordern, wenn es sich um die Erklärung der Bewußtseinsvorgänge handelt. Im Sinne der Naturwissenschaft sind sie erklärt, wenn es gelingt, Formeln zu bilden, nach denen ihr Eintreten infolge anderer Vorgänge, etwa bestimmter physiologischer Vorgänge im Gehirn, vorausgesehen werden kann. Wenn wir wüßten: Auf diese bestimmten Vorgänge in den Zellen und Leitungsfasern

des Gehirns erfolgt jedesmal diese Vorstellung oder ein Gefühl von dieser Art und Stärke, dann wüßten wir alles, was wir als wissenschaftliche Forscher überhaupt wissen wollen. Wie es dem physiologischen Vorgang gelingt, eine Empfindung hervorzubringen, das nicht zu wissen kann uns nicht beschweren, solange wir auch nicht wissen, wie eine Bewegung eine andere hervorbringt. Nun steht aber prinzipiell dem nichts im Wege, daß es einmal der Gehirnphysiologie gelingt, derartige Formeln zu erreichen. Ob es tatsächlich dahin kommen wird, ob sie einmal imstande sein wird, die Bewegungen der Gehirnmoleküle darzustellen, als deren Wirkung diese bestimmte Empfindung oder gar ein bestimmter Gedankenvorgang eintritt, das mag sehr fraglich sein. Aber wird auch nur die Möglichkeit zugegeben, so ist damit die Möglichkeit einer physischen Erklärung der Bewußtseinsvorgänge zugegeben, in demselben Sinne, in dem das Wort Erklärung in den Naturwissenschaften überhaupt gebraucht wird.

So könnte also der Materialismus jener Einrede sich erwehren. Demgegenüber betont Paulsen mit Recht, man müsse sagen: Es kann keine Formeln geben, welche physische und psychische Vorgänge so zusammenfassen, wie in den Gesetzen der Mechanik Bewegungsvorgänge zusammengefaßt sind; oder mit anderen Worten: zwischen physischen und psychischen Vorgängen findet kein Kausalverhältnis statt; Bewußtseinsvorgänge sind weder Wirkungen noch Ursachen physischer Vorgänge.

Und in der Tat liegt diese Vorstellung auch Du Bois Reymond nicht ferne. Er sagt selbst: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes."

Das ist zweifellos klarer dargestellt, als wie es die Ma-

terialiſten, allen voran Büchner, vermögen, bei denen man immer wieder gerade in dem vorliegenden Punkte die verworrenſten logiſchen Gedankengeſpinſte antrifft; findet ſich doch z. B. bei Büchner das Verhältnis von Kraft und Stoff in ſeiner Übertragung auf Denken und Bewegung bald in der Formel wiedergegeben: Gedanke iſt Bewegung, bald in der Formel: Gedanke iſt Wirkung von Bewegungen, oder: Gedanke iſt unlösbar verknüpft mit Bewegung! —

Von dem Mangel einer mechaniſchen Anſchauung war ſchon Leibniz ſehr bald überzeugt, inſofern ſie zwar eine allgemeine Ordnung der Dinge vorausſetzt, aber unerklärt läßt, warum dieſe beſondere Ordnung, nicht irgend eine andere der vielen denkbaren Ordnungen beſteht. Jedes Ding hatte ſomit nicht nur eine veranlaſſende Beſtimmung, ſondern barg gewiſſermaßen als eine individuelle Seite in ſich das Problem des eigentlichen Seins und die Notwendigkeit gerade dieſes Seins.

Das ſpiritualiſtiſche Prinzip und Theodor Fechner.

Eine weiter ausgeführte Widerlegung des Materialismus liegt an dieſer Stelle nicht in meiner Abſicht. Es genüge der klar logiſche Satz: Gedanke iſt nicht Bewegung, ſondern Gedanke, und es beſteht allein die Möglichkeit, daß er in irgend einem regelmäßigen und angebbaren Verhältnis zur Bewegung ſteht, und die Aufgabe beſteht in der Feſtſtellung dieſer Beziehungen.

Ich geſtehe, daß dieſe Beziehungen auf dem rein empiriſchen Wege gar nicht zu löſen ſind, und wir in der Tat unſere Zuflucht nehmen müſſen zu dem ſpirituellen Prinzip in Verbindung mit erkenntnistheoretiſchen Philoſophemen.

Spinozas und Fechners Hypotheſe ging hinaus auf einen univerſellen Parallelismus: Kein pſychiſcher Vorgang ohne begleitende Bewegung, kein Bewegungsvorgang ohne begleitenden pſychiſchen Vorgang. Es bedeutet danach z. B. jeder akuſtiſche Vorgang ein Antreffen von Schallwellen auf den Gehörsnerven, die Moleküle des Gehirns werden erſchüttert, aber dieſe Er-

schütterung ist in Wirklichkeit ein innerer, geistiger Vorgang, weil eben die Moleküle selbst realiter geistige, psychische Elemente selbst sind und nicht tote Materie. Diese inneren Vorgänge sind uns empirisch-anschaulich nicht zu erfassen, sie sind metempirisch, gegeben sind uns nur die Bewegungen, und nur im Bewußtsein sind uns die psychischen Erscheinungen gegeben, während uns die Außenwelt nur von der physischen Seite als bewegte Körperwelt erkennbar ist, deren Innenseite wir metempirisch erschließen. „Die Materie enthüllt sich als ein System von Kräften, Zentralkräften oder Kräften mit Potential, das den Stoff als sein subjektiv ideales Korrelat im Bewußtsein von sich absetzt." (A. Drews.)

Bei genauer Überlegung sind uns allen das altbekannte Erscheinungen. Wir brauchen nur an die Dinge der Pflanzenwelt zu denken, an die materiellen Samenkörner z. B. des Rasens oder die Knolle einer Kartoffel. Der Vorgang des Sprießens aus dem einfachen Samenelement ist gar nicht vorstellbar, wenn wir nicht zu dem spiritualistischen System unsere Zuflucht nehmen, wenn wir uns nicht vergegenwärtigen, daß der Grassamen oder die Kartoffelknolle nur der materiell-optische Eindruck eines geistigen Seins ist, das zu Veränderungen und Ausdehnung zwingende Beziehungen hat.

Naturwissenschaftlich redet man bekanntlich von latenten Energien, die in den Samenkörnern schlummern, deren Loslösung unter dem Einfluß der Stoffwechsel bedingenden Vorgänge erfolge. Das ist symbolisch, in Wirlichkeit bekennen wir damit lediglich das Statthaben einer Veränderung, einer Entfaltung in ganz neue Bilder hinein, und aus welchem treibenden Moment heraus? — Aus der Kraft, wie man naturwissenschaftlich sagt. In Wirklichkeit aber sehen wir die Kraft als solche ja gar nicht, sie ist nur der Ausdruck einer Wirkung, oder klarer ausgedrückt: Wir stehen vor einem geistigen Sein, dessen Natur uns lediglich in einem materialisierten äußeren Gewande zum Bewußtsein kommt und erkennbar wird, dessen Objektivität uns aber nicht

zweifelhaft sein kann und um so mehr zum Bewußtsein kommt, je reiner sich unser eigner Geist zum Selbstbewußtsein durchgerungen hat.

Ist es denn anders, wenn wir unsere Mitmenschen vor uns sehen? — Jeder Mensch erscheint dem anderen lediglich als Materie, von seinem Geiste sehen und hören wir zunächst gar nichts; und doch wogt es in der Seele des Mitmenschen wie in unserem eigenen geistigen Bewußtsein. Aber erst, wenn der Menschenbruder den Mund öffnet und sein Geist geistigen Kontakt mit unserem Geiste findet, schließen wir auf das Sein eines Bewußtlebens in dem Mitmenschen, gleichwie wir vom toten Körper keine Beziehungen zu unserem Geiste empfinden und die Veränderungen desselben lediglich optisch wahrnehmen, indem wir den Fäulnisprozeß mit Augen sehen oder unseren Geruchsorganen erschließen, wiederum einen chemischen Prozeß, der nicht auf Mechanik, sondern auf chemischer Kraft, auf aktiven Vorgängen beruht. Und gerade der chemische Vorgang, der sich uns materiell darbietet, ist vielleicht das eklatanteste Symbol spiritualistischen Seins und der unzähligen Formveränderungen des Urseins.

Wir greifen damit auf Theodor Fechner[1]) zurück, der 1848 zum ersten Male sein Buch: „Über das Seelenleben der Pflanzen" herausgab, ein geistvolles Werk, auf dessen geistiges Erfassen die Zeit seiner Veröffentlichung nicht gestimmt war. Heute ist der Grundgedanke, daß Bewußtsein in irgend einer Form die ganze Natur durchflutet, nicht mehr fremdartige philosophische Spekulation, er ist eine Konsequenz der Weltanschauung vom Parallelismus des physischen und psychischen Geschehens. Schon in seinem „Büchlein vom Leben nach dem Tode", das 1836 erschien, hatte Fechner[2]) die Stoffe des toten menschlichen Körpers zu Bestandteilen einer größeren Einheit, des Erdkörpers, werden

[1]) Theodor Fechner, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, Leipzig 1903.

[2]) Theodor Fechner, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, Hamburg 1903.

lassen und das Bewußtsein als einen Zustand aufgefaßt, der nicht bloß den individuellen Menschen und Tieren, sondern der ganzen Natur überall dort zukomme, wo gewisse abgrenzbare Einheiten bestehen, so daß das Bewußtsein des Einzelindividuums in dem der übergeordneten Einheit enthalten sein werde.

Mit der Idee der Pflanzenbeseelung bahnte sich für Fechner das Verdienst an, der Begründer der Psychophysik und der experimentellen Psychologie zu werden, der den Grundsatz vertrat, daß jedem psychischen Vorgange ein physischer in der Körperwelt entspreche, daß das Geistige nichts anderes sei, als die Selbsterscheinung des Materiellen, das Materielle aber die Form, in der allein innerlich geistige Vorgänge einem anderen Geistigen erscheinen können.

Der Fortschritt unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, der Gewebelehre, des Vorganges der Zellteilung, der Reizfortpflanzung, der Energieumwandlung und anderer biologischer Vorgänge ist den Fechnerschen Ideen unleugbar günstig gewesen; die psychologische Erkenntniskritik hat sich ebenfalls den geistvollen Ideen Fechners angeschlossen, und heute stehen wir den spiritualistischen Gedanken durchaus sympathisch gegenüber, nachdem der Materialismus in seiner Hohlheit als abgewirtschaftet gelten kann. Sagt doch z. B. auch Maeterlinck[1]): „Jede Blume hat ihre Idee, ihr System, ihre Erfahrung, welche sie zu benutzen weiß."

So lautet die Hypothese des universellen Parallelismus: kein psychischer Vorgang ohne begleitende Bewegung, kein Bewegungsvorgang ohne begleitenden psychischen Vorgang. Die Schwingungen der Violinsaite haben lediglich Nervenerregungen und Gehirnvorgänge zur Wirkung; die Empfindung dagegen ist die Wirkung der jene Erzitterungen der Moleküle begleitenden inneren Vorgänge. Gewiß, wir kennen diese inneren Vorgänge nicht, gegeben sind uns die Bewegungen, nicht die psychischen Begleiterscheinungen. Diese finden wir nur im Selbstbewußtsein. Die Außenwelt ist uns lediglich von der physischen Seite als bewegte Körperwelt gegeben, und darum werden wir auch prak-

[1]) Maeterlinck, Vom Tode, Jena 1913.

tisch wohl sagen dürfen, die Schallwellen verursachen Tonempfindungen, der Nadelstich verursacht Schmerz, aber das alles sind im Grunde genommen ungenaue Ausdrücke, gleichwie wir sagen, die Sonne geht auf und unter, obwohl wir im kopernikanischen Weltsystem die Drehungen der Erde um die Sonne kennengelernt haben.

Die idealistische Weltanschauung und die Überwindung des Materialismus.

Wir treten damit auf den Boden einer idealistischen Weltanschauung. Die ersten Anfänge derselben liegen, wie bekannt, schon weit zurück. Bekanntlich hatte schon Demokrit (460 v. Chr.) den Dingen zweierlei Eigenschaften beigelegt, nämlich solche, die sie nur in unserer Idee haben (sog. sekundäre Eigenschaften), wie Farbe, Temperatur, Geschmack, Geruch usw., und zweitens solche, die ihnen an sich zukommen, wie Schwere, Ausdehnung, Zahl, Bewegung, Ruhe usw. — Berkeley[1]) (1684 bis 1753), an den Zweifel des Descartes an dem Vorhandensein der Dinge anknüpfend, stellte die primären wie sekundären Eigenschaften in eine Linie, leugnete ihren Unterschied, und so bleibt von den Dingen nichts mehr übrig als die Ideen, deren Träger unser Geist ist.

Die Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens wird damit zum leitenden Maßstab der Weltanschauung und des Weltbildes. Von irgend einer Eigenschaft könnte nicht geredet werden, wenn wir der Wahrnehmung, der Sinnesqualitäten und ihrer Projektionsauslösung entbehrten. Körper sind nur das Projektionsbild des von uns empfundenen Widerstandes. Alles ist Empfindung und somit psychisch, die ganze Welt eine Vorstellung.

Dieser erkenntnistheoretische Idealismus wird in unserer Zeit besonders von dem Psychiater Theodor Ziehen[2]) ver-

[1]) Berkeley war der „ernste und feine Denker" nach Herder (Metakritik, Kap. IV, 1. Buch, „Über Idealismus und Realismus").

[2]) Theodor Ziehen, „Physiologische Psychologie", Jena 1896.

treten, der ausdrücklich darauf hinweist, daß uns die Erfahrung weder eine materielle noch eine seelische Substanz zeige, sondern nur Bewußtseinsinhalte. Die ganze Umwelt ist eine „universelle Hypothese".

Damit aber ist eine scharfe Frontstellung gegen den Naturalismus gegeben, der die Welt als materielle Natur auffaßt und den Geist entweder als reine Illusion oder als unselbständige und unwirksame Nebenerscheinung des Stofflichen, so daß keine innerliche Einheit und keine wirkliche Entwicklung des Kosmos, welche ohne die Realität des Geisteslebens nicht denkbar sind, begründet wird. Ebenso aber weist der Idealismus den Supranaturalismus zurück, der den Fehler des Naturalismus nicht verbessert, sondern den Geist in das Jenseits der Natur verlegt und ihn in Gestalt gelegentlicher Wunder in die Welt des Stoffes hineinwirken läßt — entgegen aller Erfahrung des Naturgesetzlichen, während der Idealismus sich über Naturalismus und Supranaturalismus erhebend, den Gesamtgeist als ewiges Sein anerkennt, der sich in den Einzelgeistern auswirkt, so daß alle Kultur nur als Verkörperung von Gedanken erscheint und wir mit Kalthoff sagen: „Gott ist nichts als des Menschen innerstes, wahrhaftes Wesen."

Ziehen nimmt nun, ebenso wie Hume und Ernst Mach, nicht einen besonderen Träger der Empfindungen, ein Seelenwesen, an, identifiziert vielmehr das Ich mit dem Komplex der Empfindungen; die Empfindungen sind in ihrer unendlich mannigfaltigen Verknüpfung das ursprünglich für uns Gegebene.

Ebenso ist für Wilhelm Wundt die Seele nichts Absolutes oder Seelensubstanz, sondern der stetige Zusammenhang psychischen Geschehens, das ganze Gebiet der inneren Erfahrung.

Es anerkennt dieser Standpunkt, sobald er nur von „uns" oder „mir" redet, praktisch genommen, die Umschließung des Empfindungskomplexes zur Einheit, zu einem abgerundeten Bewußtsein, mag er auch den Ablauf der Empfindungen, das logisch Ausgelöste auf allgemein psychologische Gesetze zurückführen. Es kommen diese Überlegungen auf die praktische Notwendigkeit des

Begriffes eines Bewußtseinsträgers hinaus, da uns Empfindungen überhaupt eben nur im Bewußtsein und nicht absolut gegeben sind.

Wilhelm Wundts Verdienst an erster Stelle war es, daß er die Seele des Einzelnen wie der in der Völkerpsychologie sich darbietenden Gesamtheit durch das exakte Experiment erforschte, und die Bewußtseinsvorgänge durchleuchtete.

Wie dem auch sei, der Kardinalpunkt liegt in der organischen Frontstellung gegen den Materialismus, der bei aller Majestätisierung der Materie, die er nicht im entferntesten zu definieren oder zu charakterisieren vermag, im Grunde genommen einen dualistischen Standpunkt vertritt, da bei ihm immer wieder der „Geist" oder die „Kraft" in irgend einer Form in Verbindung mit der Materie tritt, während, genau genommen, wie Lobedank[1]) in seiner Schrift ganz richtig festlegt, die Materie, wenn sie als Erklärungsprinzip für die Welt und insbesondere für das Wesen des Geistes und den Zusammenhang von Leib und Seele eingeführt werden soll, nichts anderes sein kann als das, was nach Abzug aller sogenannten geistigen Beziehungen von den Dingen übrig bleibt. „Hat man dies erst einmal völlig begriffen, so erkennt man die Schwäche jedweder materialistischen Welt- und Seelenerklärung, bevor man ihre Einzelheiten erfahren hat. Wenn z. B. von der Entstehung von Empfindungen durch Bewegung von Nervenelementen die Rede ist, so bedeutet das nichts weniger als eine Erklärung. Die lebendigen Nerven sind doch keine Materie, die als Erklärungsprinzip zu verwenden ist. Selbstverständlich wird nicht bestritten, daß sie an den Empfindungsvorgängen irgend welchen Anteil haben. Aber sie sind ja selbst in ihrer Lebendigkeit etwas sehr Kompliziertes und Erklärungsbedürftiges, keineswegs Materie in dem soeben dargelegten Sinne. Das wird jedoch sehr häufig von den materialistischen Seelenerklärern übersehen. Meint man es aber ernst mit dem Materialismus, so darf man sich nicht mit so hoch

[1]) Lobedank, „Das Problem der Seele und der Willensfreiheit." Berlin 1911.

komplizierten Gebilden als Erklärungsprinzipien begnügen, sondern man muß als Urbestandteil der Welt eben jene Materie ansehen, die nur im Gegensatz zu allem Geistigen besteht und als Rest von den Dingen der Welt nach Abzug alles Geistigen übrig bleibt."

Sehen wir von diesem Gesichtspunkt die psychische Seite als die Darstellung der Wirklichkeit an, dann muß die physische Seite zur äußeren Erscheinung herabsinken und wir befinden uns im Fortschritt von Spinoza zu Leibniz.

Ob allen körperlichen Vorgängen irgend welche inneren Vorgänge parallel gehen, das ist die Kardinalfrage der Ontologie, und schon Paulsen hat klar erkannt, daß die Antwort auf die Frage nach der Ausdehnung der Beseelung der Punkt ist, an dem die metaphysischen Weltansichten eigentlich auseinandergehen.

Mit der gemeinen Vorstellung, Bewußtseinsvorgänge seien Begleiterscheinungen von Gehirnvorgängen, Tierkörper seien die einzigen Träger seelischen Lebens, alle übrigen Körper seien bloß Körper, kommen wir aus der Oberfläche nicht heraus. Bewußtseinsvorgänge bleiben dann vereinzelte Nebenvorgänge des Naturlaufs, für den Naturforscher wunderliche Anomalien. Ist damit die Sache erledigt, so hat Paulsen recht, wenn er meint, dann behalte der Materialismus auch bei der parallelistischen Ansicht im wesentlichen recht. Indessen, die Philosophen haben nun bei dieser Erledigung der Sache sich niemals beruhigen wollen. Es ist bei ihnen von jeher eine Neigung bemerklich, jenen Vorgängen eine größere Bedeutung beizulegen. „Von den Anfängen der griechischen Philosophie bis auf unsere Tage hat die philosophische, das heißt die universelle Betrachtung der Wirklichkeit über die physikalisch-astronomische Ansicht hinausgeführt und dem Wirklichen im Ganzen wie im Einzelnen ein inneres, ideelles, geistiges Prinzip zuzugesellen für notwendig erachtet. Plato und Aristoteles, Spinoza und Leibniz, Schelling und Schopenhauer, Lotze und Fechner, soweit ihre Gedanken im übrigen auseinander gehen, darin kommen

sie alle überein, daß das Geistige nicht jene Rolle eines vereinzelten Nebenvorgangs in der Welt spielt, daß vielmehr alles Körperliche Hinweisung ist auf ein Anderes, ein Inneres, Intelligibles, für sich Seiendes, das dem verwandt ist, was wir im eigenen Innern erleben. Wer diese Auffassung teilt, daß dem Geistigen die Bedeutung eines universellen und kosmischen Wirklichkeitsprinzips zukommt, der steht, wie er im übrigen die Sache sich zurechtlegen mag, auf Seiten des Idealismus. Lotze[1]) sagte: „Als die entscheidende Tatsache der Erfahrung, welche uns nötigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen zu setzen, müssen wir jene Einheit des Bewußtseins bezeichnen, ohne welche die Gesamtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden könnte."

Mit dem Beweise für die Wahrheit dieser Anschauung hält es ja gewiß schwer, da beweisen auf dem Boden der Metaphysik immer eine mißliche Sache ist. Indessen leiten rationelle Betrachtungen doch schließlich zur Überzeugung, daß solche Weltanschauung abgerundet ist.

Die Wirklichkeit seelischer Vorgänge erkennen wir im eigenen Selbstbewußtsein. Daß mein Wille, mein Vorstellen nicht isoliert dasteht, erschließe ich aus den physischen Erscheinungen meiner Mitmenschen, aus ihren Bewegungen, Gebärden, ihrer Sprache, wiewohl ich Gefühle, Empfindungen, Vorstellungen, seelischen Ablauf bei ihnen nicht direkt sehe. Vielmehr schließe ich aus der Ähnlichkeit der leiblichen Vorgänge bei anderen mit den meinen, daß auch bei ihnen ähnliche geistige Vorgänge vorhanden seien. Aber wie weit reicht diese Folgerung?

Bei Tieren pflegen wir gemeinhin noch geistige Tätigkeit, wenn auch in beschränktem Maße, anzunehmen. Bei den Pflanzen ist der Glaube an ähnliche geistige Vorgänge schon weniger Gemeingut der Menschheit. Indessen, da setzt nun der Naturforscher mit der Frage ein: Wo ist die Grenze zwischen

[1]) Lotze, Mikrokosmus, 5. Aufl. Leipzig 1905.

Tier und Pflanze? Die neuere Biologie hat hier die Grenze verwischt. Die Natur macht keine Sprünge. Tier- und Pflanzenwelt berührt sich an der Grundlage. Das „Protistenreich" ist ein Zwischenreich zwischen Tier und Pflanze, das sich gegen den Unterschied von Tier und Pflanze neutral verhält. Gibt es aber keine feste Grenze zwischen Tier- und Pflanzenreich, dann gibt es auch für die Beseelung keine feste Grenze. Wie man bei Menschen und Tieren zufrieden ist, aus der Ähnlichkeit physischer Lebensvorgänge auf ähnliche innere Vorgänge zu schließen, so muß man es auch hier sein. Ein zwingender Beweis ist auch dort nicht möglich; findet jemand den Analogieschluß allzu unsicher, logisch genötigt werden kann er nicht, das Dasein eines Seelenlebens bei Infusorien, Würmern, Fröschen, Kaninchen zuzugeben. Läßt er aber die Schlußart hier ohne weiteres zu, und das tun ja alle, so ist nicht abzusehen, weshalb sie bei Pflanzen ohne weiteres ausgeschlossen sein soll. Denn offenbar zeigen die Pflanzen mit den Tieren eine weitgehende Ähnlichkeit in den sichtbaren Lebensvorgängen: Ernährung, Wachstum, Aufbau aus Zellen als Elementargebilden, Fortpflanzung durch Keime, die von elterlichen Organismen sich loslösen, Entwicklung und Tod sind den Tieren mit den Pflanzen gemein; wie denn auch die Sprache überall den Pflanzen so gut wie den Tieren Leben und Sterben zuschreibt. Warum sollten den gleichartigen sichtbaren Vorgängen nicht ähnliche unsichtbare entsprechen? Die Verneinung ist doch mindestens nicht selbstverständlich. Im Gegenteil, könnte man mit Fechner sagen, wie ein Haus für einen Bewohner ist, so ist ein lebender Körper für eine Seele. Die Zumutung, einen Tierkörper, ein Pferd oder einen Hund, für einen seelenlosen Automaten anzusehen, welche Ansicht man den Cartesianern nachsagt, hat etwas überaus Befremdliches; ja spukhaft und grauenvoll würde uns ein solcher Körper ohne Seele vorkommen. Daß aber die Pflanzen bloße leere Gehäuse sind, sollten wir für selbstverständlich halten?

Es wird nun von den Gegnern auf den Mangel eines Nervensystems und Gehirns hingewiesen. Aber Fechner hat

schon darauf hingewiesen, daß auch die niedersten Tiere kein Nervensystem haben. Und überhaupt taugt der Schluß nichts; ist er nicht nach dem Schema gemacht: Pferde, Hunde, Katzen haben Beine und können ohne diese sich nicht bewegen, also können Geschöpfe ohne Beine sich nicht bewegen? Schlangen und Würmer widerlegen den Schluß. Ebenso kann der Einwand, Pflanzen haben keine Bewegung, nicht fruchten, die Bewegung nach dem Lichte hin, die Entwicklung der Wurzeln und Ranken, die Entfaltung und Schließung der Blüten sind selbsttätige Bewegungsformen der Pflanze. Manche Pflanzenkeime bewegen sich im Wasser frei umher. Und selbst der Einwand, es seien dies alles keine spontanen Bewegungen, sondern mechanisch bedingte Reaktionen auf physikalische Einwirkungen, ist nicht stichhaltig, denn alle Vorgänge im Tierkörper sind als physikalisch bedingte Reaktionen eines Körpers auf solche Reize anzusehen. (Paulsen.)

Nun hat man weitere Verschiedenheiten zwischen Tier- und Pflanzenleben geltend gemacht, in der Richtung des Stoffwechsels, in dem Aufbau der Pflanze (Wundt) usw., aber diese Dinge können höchstens eine Verschiedenheit des Innenlebens involvieren, aber nicht durchschlagend sein für die Leugnung des Seelenlebens in der Pflanze überhaupt.

Und nun fragen wir: Woher kommt das Seelenleben? —

Wenn die Biologie sich zu der Annahme geführt sieht, daß das organische Leben auf der Erde einen ersten Anfang gehabt und die ersten Bildungen aus unorganischer Materie spontan, durch elternlose Zeugung hervorgegangen seien, so sieht sich die Naturwissenschaft vor ein ungleich schwierigeres Rätsel gestellt, als wenn sie erkenntnis-theoretisch gelten läßt, daß die Elemente Innenleben haben, geistig sind, eine aufsteigende Geistesentwicklung darbieten, da das Geistige eben das wirkliche Sein in Ewigkeit darstellt, von unendlicher Entfaltungsmöglichkeit, ja bis zum Selbstbewußtsein vertieften Seelenlebens im Menschen als des höchsten geistigen Seins und eminenter Entwicklung.

„Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen

Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst, nicht nur die Erscheinung der Offenbarung des Ewigen, sondern zugleich das Ewige selbst," war die Meinung Schellings, und wie gerade Schelling den großen Goethe beeinflußt hat, das hat der Meister selbst bekannt.

Die „tote, starre Materie" dünkt dem Durchschnittsmenschen nur deshalb so ungeschickt, seelisches Leben selbst zu sein, weil er eben, in dem naiven Realismus befangen, die Materie als tot, eben weil sie tot erscheint, charakterisiert und darüber die Täuschung, welche uns die Abhängigkeit von den sinnlichen Eindrücken imprägniert, völlig vergißt. Er leugnet das Geistige der „Materie", weil wir es nicht unmittelbar sehen und weil wir einen willkürlich gebildeten Begriff, nämlich Materie, festlegten und diese als ein Aggregat von Atomen, ohne alle innere Bestimmung und nur durch Stoß und Druck bewegliche Körperchen charakterisierten. „Unser Auge ist nicht bestimmt, das Licht zu sehen, sondern das Erleuchtete," sagt Goethe.

Dann aber hat die Formulierung des „Naturgesetzes", so segensreich sich jede Erkenntnis sicher wiederkehrender Naturvorgänge bei festgelegten Bedingungen erweist, zu logischen Denkirrtümern geführt. Ein Stück Metall oder ein Stein fällt zur Erde; wir sagen: das geschieht nach dem Gesetz der Schwere; oder das Eisen klebt am Magneten, wir sagen: Der Magnet zieht das Eisen an. Das sind doch gewiß keine Erklärungen dieser eigenartigen Erscheinungen, vielmehr in Wirklichkeit ist das nur die Formulierung des Verhaltens. Zuerst haben wir die Vorgänge, und hinterher charakterisieren wir die Vorgänge durch eine Formel; aber diese Formel ist doch nicht die logische Ursache der Erscheinung! Die Naturgesetze sind der Natur selbst immanente Regeln, keine Vorschriften, die ihr von außen gegeben wären. Gleichwohl verlegen wir die Gesetze nicht ausschließlich in die Welt außer uns, sie sind vielmehr zugleich Erzeugnisse der Welt in uns, Ergebnisse einer denkenden, dem Verlauf der Erscheinungen möglichst angepaßten Betrachtung derselben, so daß an ihnen sowohl die Erscheinungen selbst wie unsere eigene Gedankenarbeit Anteil haben.

So sehen wir tausenderlei chemische wie physikalische Formungen, Verbindungen, Trennungen, Vereinigungen zu völlig neuen Körpern mit gänzlich neuen Eigenschaften: die Gesetzmäßigkeit dieser Vorgänge erklärt niemals unsere physikalische oder chemische Formel, ebensowenig der Eigenschaftsbegriff der Materie, denn nach Abzug alles Dynamischen ist sie nichts, und jede Erscheinung, wie Oxydation oder Veränderung des Aggregatzustandes unter dem Einfluß von Druck und Temperatur ist niemals aus rein „materiellen" Gründen zu erfassen, da in dem Begriff der Materie überhaupt nichts von Dynamischem liegt, ebenso wie die Übertragung von Bewegung, z. B. die Übertragung der Fortbewegung auf eine ruhende Billardkugel seitens einer durch Stoß bewegten zweiten Kugel rein materiell gar nicht erfaßbar ist.

Der Fehler liegt in der Konstruktion der toten „Materie" als eines realen Seins. Die tote Materie ist eben ein Phantom, welches noch von der aristotelisch-scholastischen Philosophie in unsere Zeit hineinragt, indem diese die unberechtigte Trennung in Geist und Körper unternahm. Tote Materie, ohne alle innere Bestimmung, die reine Res extensa im Raume, ist eine Illusion.

Demgegenüber betrachten wir in der „identitätsphilosophischen Auffassung" Kraft und Stoff nur als zwei verschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen desselben Ur- und Grundprinzips. Der Stoff ist erkenntnistheoretisch nur ein Komplex von sinnlichen Empfindungen, der instinktiv in die Welt hinausprojiziert wird, er ist „der Bewußtseinsrepräsentant, die subjektive Erscheinung der Materie. Die Materie offenbart sich und wirkt ausschließlich durch ihre Kräfte, da nur diese zur geistigen Sphäre in Beziehung treten und sich als Empfindungen im Bewußtsein der Individuen spiegeln können." (A. Drews[1].)

Der Dualismus von Stoff und Kraft erscheint damit aufgehoben in den geistigen Dynamismus. So lehrte schon Leibniz: „Das Wesen der Substanz besteht in der Kraft. Was

[1]) A. Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus, in „Der Monismus", Jena 1908.

wir von der Materie wissen, ist schon in dem Begriff der Energie enthalten, — die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe von Energien." — So ist die Materie die Vorstellungsart von Dingen durch die äußeren Sinne. —

Wenn Empedokles Liebe und Haß als die bewegenden Kräfte in allen Dingen vermutete, so hatte er damit eine nicht so unrichtige spiritualistische Auffassung, nur daß natürlich es sich nicht um Liebe und Haß handeln kann, wie es in menschlichen Empfindungen eine Rolle spielt und geistige Anziehungs- und Abstoßungsempfindung bedeutet, sondern das geistige Prinzip ist der springende Punkt in allen Naturvorgängen, und es ist das treibende Agens um so mehr geworden, als die erkenntnistheoretischen Forschungen dargetan haben, daß wir auf äußere materialisierte Erkenntnisformen in der sinnlichen Wahrnehmung angewiesen sind und die geistige Triebfeder nur spekulativ, aber mit zwingender Notwendigkeit erschließen müssen.

Dem Spiritualismus sind aber nicht nur die Philosophen, sondern in neuerer Zeit immer mehr die Naturforscher zugeneigt geworden. Wir finden die entwickelten Gedanken bei dem größten unserer zeitgenössischen Philosophen Wilhelm Wundt, der gleichzeitig Naturforscher ist, bei dem Botaniker Nägeli[1]), der keine Kluft zwischen beseelten und unbeseelten Körpern kennt und es klar ausspricht:

„Mit den Reizbewegungen in der höheren Tierwelt ist deutlich Empfindung verbunden. Wir müssen dieselbe auch der anderen Tierwelt zugestehen, und wir haben keinen Grund, sie den Pflanzen und den unorganischen Körpern abzusprechen. Die Empfindung versetzt uns in Zustände des Behagens und Mißbehagens. Im allgemeinen entsteht das Gefühl der Lust, wenn den natürlichen Trieben Befriedigung gewährt, das Gefühl des Schmerzes, wenn die Befriedigung versagt wird. Da alle materiellen Vorgänge aus Bewegungen der Moleküle und Elementatome zusammengesetzt sind, so müssen Lust und Schmerz in diesen kleinsten

[1]) Nägeli, Über die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, vgl. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1893.

Teilchen ihren Sitz haben. Die Empfindung ist eine Eigenschaft der Eiweißmoleküle, und wenn sie diesen zukommt, müssen wir sie auch denen der übrigen Stoffe zugestehen. — Wenn die Moleküle etwas besitzen, was der Empfindung, wenn auch noch so fern, verwandt ist, so muß es Wohlbehagen sein, wenn sie der Anziehung oder Abstoßung, ihrer Zuneigung oder Abneigung folgen können, Mißbehagen, wenn sie zu einer gegenteiligen Bewegung gezwungen werden. So schlingt sich das nämliche geistige Band durch alle materiellen Erscheinungen. Der menschliche Geist ist nichts anderes als die höchste Entwicklung der geistigen Vorgänge, welche die Natur überall beleben und bewegen, auf unserer Erde." Freilich ein psychologischer Vorgang ist nicht erklärt, wenn dessen physiologische und materielle Bedingungen aufgezählt sind.

Ebenso spricht sich Fr. Zöllner in einer Abhandlung über die allgemeinen Eigenschaften der Materie in dem Werk über die Kometen aus.

Seitdem die Biologie nachdrücklich sich gegen die besondere „Lebenskraft" verwahrt hat, besteht zwischen den Betätigungen der organischen und der unorganischen Welt kein grundsätzlicher Unterschied mehr. Die Natur ist in unserer Erkenntnis zu einem einheitlichen Gebilde geworden. Es sind letzten Grades dieselben Kräfte, welche in den unorganischen wie in den organischen Körpern wirksam sind, wenn sie auch in letzteren in besonderer, eigentümlicher und komplizierter Form auftreten. Die großen organischen Gesetze gelten auch für den Menschen, sein Körper und Geist ist ebenso ein Teil des großen Naturganzen, wie alle anderen Organismen; das ewige Ursein hat sich in ihm zu höchster Höhe entwickelt, sofern der Mensch auf der höchsten Stufe bisher erreichter Kultur angelangt erscheint. Hüten wir uns aber doch um der Wahrheit willen, ganz absolut vom „Menschen" zu reden, wir müßten den Forschungen der Völkerkunde grausam ins Gesicht schlagen, die immer wieder lehrt, wie meilenweit im gesamten Seelenleben sich der Negrito der Philippinen oder der Wedda auf Ceylon und die Adamanesen vom

kultivierten Europäer, wie wir bei Wilhelm Wundt[1]) in ungemein anregender Weise dargestellt finden, unterscheiden. Der Geist hat einen langen Weg zurückzulegen, bis er sich selbst erkennt, sich seiner bewußt wird.

Geistiges Sein als Urform alles Seins hat ohne Zweifel an Kredit durch die Entwicklung erkenntnistheoretischer Forschung ungemein gewonnen und kaum einer auch unserer vorwiegend naturwissenschaftlich vorgebildeten Philosophen verschließt sich der Anerkennung psychischen Geschehens unter dem Deckmantel der Materie. Nur ist die Art der Durchbildung der Gedanken recht verschieden und verschiedenwertig.

In Häckels „Hylozoismus" steckt das geistige Prinzip wie in Fechners „Allbeseelung", wenn ersterer auch zweifellos in der Durchbildung seiner philosophischen Ideen viel zu wünschen übrig läßt. Den alten naiven Realismus hat die erkenntnistheoretische Bildung tödlich untergraben, und dem nachdenkenden Menschen ist die Frage nach absoluter und relativer Existenz der Dinge keine Neuigkeit mehr.

Wir haben schon nachdrücklich darauf hingewiesen unter Hinweis auf Hume, Ziehen, Avenarius und Ernst Mach, daß uns in der Tat nur Bewußtseinsinhalte gegeben sind und darum die Psychologie im Grunde genommen nur eine Wissenschaft der Bewußtseinsinhalte sein kann, unsere gesamten Lebenserkenntnisse nur Bewußtseinserfahrungen, Relativitäten, zurückbezogen auf die psychische Erkenntnisgegebenheit menschlichen Geistes, sein können.

Aber reine Phantasmagorie meines Bewußtseins kann die gesamte Körperwelt auch nicht sein, wenn wir auch von dem, was sie nun wirklich, unabhängig von meinem Bewußtsein, ist, nichts wissen. Das leuchtet sofort ein, wenn wir uns vorstellen, daß ein Kosmos in dem Augenblicke, wenn wir sterben und das Bewußtsein verlieren, überhaupt nicht da sein würde, rein objektiv betrachtet. Das will uns schwer eingehen. Es muß das, was uns als Körper erscheint, auch etwas an und für sich sein.

[1]) Wilhelm Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912.

Da bleibt nur der Ausweg, daß auch die Umwelt, gleich unserem eigenen Bewußtsein, das keine Phantasie, keine Illusion ist, geistige Größe ist.

Wir haben Empfindungskomplexe in der verschiedenartigsten Gestalt als das Objektive zu betrachten, oder sagen wir kurz: der Geist ist das Ursein, das Ewige, er manifestiert sich in unendlicher Mannigfaltigkeit, er stellt dich wie mich, die Tierwelt wie die Pflanzenwelt, die Erde, die Planeten, den Kosmos, das große All dar und in Einheiten umschlingt er alles Einzelne und alles Größere; wie der Mensch als Bürger der Gemeinde und die Gemeinde dem Staate, der Staat dem Reiche, das Reich dem Erdteile angehört, so wirkt der Geist in allen Einheiten und läßt die kleinere Einheit in der größeren aufgehen.

Wenn einmal die Erde in einem größeren Planeten aufgeht, so scheint mir das große geistige Prinzip nur in Form der Majorisierung verändert zu werden, oder sollte hier tote Mechanik eine Unterlage für große kosmische Geschehnisse bilden können? — Nimmermehr!

Der „Erdgeist" der Dichter ist keine bloße poetische Metapher. Der allumfassende Geist wirkt sich eben auch als Erdgeist aus, wie er sich als Planetengeist und als Tier- und als Menschengeist auswirkt.

Stirbst du als Träger eines wandelbaren Empfindungs- und Vorstellungskomplexes, so geht das, was man dies zusammenfassend deinen Geist genannt, über in die geistigen Qualitäten einer anderen Form, Leben bleibt Leben, und das, was wir den Tod nennen, ist in Wirklichkeit der Transformationsprozeß eines Geistigen in Geistiges anderer Mannigfaltigkeit. Wir kennen keinen Töter des Lebens, des ewigen Seins. Dein Ichbewußtsein in der Menschenrolle geht verloren, gewiß, denn es ist gebunden an den Empfindungskomplex, der in seiner Umschließung eben dein menschliches Ich, deine „Seele", dein jetziges Wesen bildet, und löst sich der geistige Komplex, der dein menschliches Ich ausmacht, so handelt es sich um eine Dissoziation der geistigen Elemente, die dann aber Teilerscheinungen

des Allgeistes bleiben und nicht in ein Nichts sich auflösen, sondern als Teilerscheinungen der Mannigfaltigkeit sich erhalten.

So wird jedes endliche Dasein zum Gleichnis des Unendlichen. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis", bekannte Goethe.

„Wir sind die Gefangenen einer Unendlichkeit ohne Pforten, aus der nichts verschwindet, in der alles sich zerstreut, aber nichts verloren geht." (Maeterlinck[1]).)

„Was wir Natur nennen," sagt Schelling, „ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht, denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch die Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten." —

Mit dem persönlichen Unsterblichkeitsglauben im theologischen Sinne hat sich eine durchgereifte Philosophie nie befreunden können, eine gründliche Naturwissenschaft noch weniger. Vor allem scheitert der persönliche Unsterblichkeitsglauben an der Veränderlichkeit des Ich im Lebensgange des Einzelindividuums, an der Entwicklung der „Seele" vom Geborenwerden an bis zum Augenblick des scheinbaren Todes. Was individuell einen Anfang genommen, kann nicht individuell ewig sein. Darum mag wohl der Ichgeist als Geist im generellen Sinne ein Ewiges bedeuten, wie er vor seiner Bildung ein Teil des Allgeistigen gewesen, aber nicht in seiner Ich-Individualität existierte; in der Ich-Individualität der menschlichen Umrahmung aber kann er, weil er entstand, „geboren" ward, nicht ewig sein.

Ausführlicher werden wir noch später von dem Unsterblichkeitsglauben sprechen.

Das Ich nach Ernst Mach.

Machs Philosophie des Ich findet sich vornehmlich in seinen geistvollen Werken: „Die Analyse der Empfindungen" (6. Aufl., Jena 1906) und „Wahrheit und Irrtum" (2. Aufl., Leipzig 1906):

[1]) Maeterlinck, Vom Tode, Jena 1913.

Die Abgrenzung des Ich gegen die Welt erscheint ihm etwas schwierig und von Willkürlichkeit nicht frei. Betrachten wir die Gesamtheit der miteinander zusammenhängenden Vorstellungen, also dasjenige, was nur für uns allein unmittelbar vorhanden ist, als das Ich, dann besteht das Ich aus den Erinnerungen unserer Erlebnisse, mit den durch diese selbst bedingten Assoziationen. Dieses ganze Vorstellungsleben ist aber nach Mach an die historischen Schicksale des Großhirns gebunden, welches ein Teil der physischen Welt ist, den wir nicht ausscheiden können. Nun haben wir aber kein Recht, die Empfindungen aus der Reihe der psychischen Elemente auszuschalten. Beschränken wir uns zunächst auf die Organempfindungen (Gemeingefühle) welche von dem Lebensprozeß aller Körperteile herrühren, der in das Großhirn ausstrahlt und als Hunger, Durst usw. die Grundlage der Triebe wird, die vermöge eines im embryonalen Leben erworbenen Mechanismus unsere Bewegungen, Reflexe und Instinkthandlungen auslösen, die durch das später entwickelte Vorstellungsleben nur modifiziert werden können.

Dieses weitere Ich hängt schon mit unserem ganzen Leib, ja nicht minder mit dem Leib unserer Eltern untrennbar zusammen. Endlich können wir auch die von der gesamten physischen Umgebung ausgelösten Sinnesempfindungen zum Ich im weitesten Sinne rechnen, und dieses ist dann von der ganzen Welt nicht mehr trennbar. Dem erwachsenen denkenden Menschen, welcher sein Ich analysiert, fällt das Vorstellungsleben vermöge seiner Stärke und Klarheit als der wichtigste Inhalt des Ich auf. Anders ist es, wenn wir ein Individuum in der Entwicklung betrachten. Das einige Monate alte Kind wird noch ganz von seinen Organempfindungen beherrscht. Der Ernährungstrieb ist am mächtigsten wirksam. Sehr allmählich entwickelt sich das Sinnesleben und später das Vorstellungsleben. Erst spät kommt der Geschlechtstrieb hinzu und wandelt bei gleichzeitigem Wachstum des Vorstellungslebens die ganze Persönlichkeit um. So entwickelt sich ein Weltbild,

in dem als deutlich abgegrenztes und wichtigstes Zentralglied der eigene Leib sich abhebt; die stärksten Vorstellungen zielen mit ihren Assoziationen auf Befriedigung der Triebe ab, sind auf dieselbe abgestimmt, sozusagen nur Zwischenmittel zur Befriedigung derselben. Das Zentralglied dieses Weltbildes hat der Mensch mit den höheren Tieren gemein, nur tritt das Vorstellungsleben desto mehr zurück, je einfachere Organismen wir betrachten. Beim sozialen Menschen, dessen Leben teilweise entlastet ist, können die Vorstellungen, welche mit dessen Beruf, Stellung, Lebensaufgabe usw. zusammenhängen, obgleich sie ursprünglich nur Zwischenmittel zur Befriedigung zunächst der eigenen und nebenher und mittelbar der fremden Triebe waren, doch eine solche Stärke und einen solchen Wert gewinnen, daß alles übrige daneben unbedeutend erscheint. So entsteht das, was Meynert das sekundäre Ich genannt hat im Gegensatz zum primären Ich, in welchem letzteren vor allem das animale Leben des Leibes sich hervorhebt. Weiter sagt Mach:

Bei dem wichtigen Beitrag, den die Organempfindungen zur Bildung des Ich liefern, ist es begreiflich, daß Störungen dieser Organempfindungen auch das Ich alterieren. Ribot[1]) hat die interessantesten Fälle dieser Art beschrieben. Ein in der Schlacht von Austerlitz schwer verwundeter Soldat hielt sich seither für tot. Wurde er um sein Befinden befragt, so antwortete er: Ihr wollt wissen, wie es Vater Lambert geht? Er ist nicht mehr, eine Kanonenkugel hat ihn mitgenommen. Das, was ihr hier seht, ist eine schlechte Maschine, die ihm ähnlich ist. Man sollte eine andere machen. Indem er von sich sprach, sagte er nie „ich", sondern „dieses da". Seine Haut war empfindungslos, und oft verfiel er in vollständige Bewußtlosigkeit und Unbeweglichkeit, welche mehrere Tage währte. —

Die monströsen Zwillinge mit teilweise gemeinschaftlichem Leib, wie die bekannten siamesischen Zwillinge oder die zu Szongy in Ungarn geborenen Schwestern Helene und Judith, haben auch

[1]) Ribot, Les maladies de la personalité, Paris 1888.

ein teilweise gemeinschaftliches Ich und fallen, wie natürlich, durch Ähnlichkeit, ja Identität des Charakters auf. Dies geht so weit, daß im Gespräch oft die von einem Teil begonnene Phrase von dem anderen vollendet wird. Übrigens zeigen organisch zusammenhängende Zwillinge nur in gesteigertem Maß die physische und psychische Ähnlichkeit der organisch getrennten Zwillinge, welche in antiker und moderner Zeit dankbare Lustspielstoffe geliefert hat. (Man vergleiche des Plautus „Menaechmi" oder Shakespeares „Komödie der Irrungen". — Galtons „History of Twins" ist in bezug auf die Tatsachen lehrreich.)

Wenn die Organisation für das primäre Ich bestimmend ist, so haben die Erlebnisse auf das sekundäre Ich bedeutenden Einfluß. In der Tat kann plötzlicher oder dauernder Wechsel der Umgebung das sekundäre Ich mächtig alternieren. Dies wird in treffender Weise illustriert durch die Erzählung „vom Schlafenden und Wachenden" in der arabischen Märchenerzählung „Tausend und eine Nacht", sowie in dem bekannten Zwischenspiel Shakespeares in „Zähmung der Widerspenstigen" (Mach).

Merkwürdig sind die Fälle, in welchen sich zugleich zwei verschiedene Persönlichkeiten in einem Körper äußern. Ein Mann, welcher bewußtlos im Typhus liegt, erwacht eines Tages, glaubt aber zwei Körper zu haben, die in zwei verschiedenen Betten liegen, von denen der eine genesen ist und einer köstlichen Ruhe genießt, während der andere sich elend befindet. — Ein Polizeisoldat, welcher durch mehrere Schläge auf den Kopf eine Gedächtnisschwächung erfuhr, glaubte aus zwei Personen von verschiedenem Charakter und Willen zu bestehen, welche beziehungsweise in der rechten und linken Körperhälfte ihren Sitz hatten. — Die Fälle von sogenannter Besessenheit, in welchen sich in dem Leib einer Person eine zweite, kontrollierende oder befehlende, oft mit fremder Stimme herausschreiende breit zu machen scheint, gehören auch hierher. Es ist nicht zu verwundern, daß der furchtbare unheimliche Eindruck solcher Vorkommnisse eine dämonologische Auffassung derselben veranlaßt hat. — Häufiger äußern sich verschiedene Persönlichkeiten in einem Leib nacheinander

oder alternieren miteinander. Eine bekehrte Prostituierte wurde in ein Kloster aufgenommen, verfiel in religiösen Wahnsinn, worauf Stupidität folgte. Dann folgt eine Zeit, in welcher sie abwechselnd Nonne und Prostituierte zu sein glaubt und sich dementsprechend benimmt. Es sind sogar Fälle des Wechsels von drei verschiedenen Persönlichkeiten beobachtet worden.

Wenn man sich mit Berücksichtigung sämtlicher Momente, die bei der Bildung des Ich mitwirken, über die angeführten Fälle eine naturwissenschaftliche Ansicht bilden will, so hat man sich etwa zu denken, daß an die wechselnden Organgefühle sich mit diesen fest verbundene Assoziationskreise knüpfen, die untereinander nicht zusammenhängen. Mit dem Wechsel der Organempfindungen, etwa durch Krankheit, wechseln dann auch die Erinnerungen und die ganze Persönlichkeit. Im Übergangszustande aber, wenn derselbe von genügender Dauer ist, tritt die doppelte Persönlichkeit auf. Wer im Traume imstande ist, sich zu beobachten, dem sind solche Zustände nicht ganz fremd und keineswegs unvorstellbar.

Die Teile des menschlichen Leibes stehen in einem sehr engen Zusammenhang, und fast alle Lebensvorgänge ragen in irgend einer Weise ins Bewußtsein (Großhirn) hinein. Dies ist keineswegs bei allen Organismen der Fall. Wenn wir eine Raupe beobachten, welche, am Hinterteil verwundet, sich von rückwärts aufzufressen beginnt, wenn eine Wespe sich durch Abschneiden des Abdomens nicht im Honigsaugen stören läßt, wenn ein Regenwurm mitten entzwei geschnitten, nach Verbindung beider Teile durch einen Faden fast wie ein unverletzter weiterkriecht, so müssen wir annehmen, daß bei diesen Tieren nicht unmittelbar sich berührende Teile in keiner so innigen Wechselbeziehung stehen wie beim Menschen. Es wirkt z. B. beim Wurm ein Leibesring erregend auf den folgenden, weshalb er auch fortkriecht, wenn der vorhergehende Ring durch den Faden den folgenden reizt. Aber von einer Zentralisierung des ganzen Lebens in einem Hirn und einer entsprechenden Ich-Bildung kann kaum die Rede sein (Mach).

In gleichem Sinne hat Ernst Mach in seiner „Analyse der Empfindungen" über den Ich-Begriff die interessantesten Erörterungen angestellt.

Mach bezeichnet den an einen besonderen Körper (den Leib) gebundenen Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen, welcher als Ich bezeichnet wird, nur als relativ beständig. Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. Die vielen Gedanken und Pläne von gestern, welche heute fortgesetzt werden, an welche die Umgebung im Wachen fortwährend erinnert (daher das Ich im Traume sehr verschwommen, verdoppelt sein, oder ganz fehlen kann), die kleinen Gewohnheiten, die sich unbewußt und unwillkürlich längere Zeit erhalten, machen den Grundstock des Ich aus. Vielleicht ist es nicht unrichtig, wenn Mach meint: „Größere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben."

Rousseau sagt in seinen „Aphorismen": „So wechselt die Szenerie des Lebens: jedes Alter hat seine Triebfedern, die es in Bewegung setzen; aber der Mensch ist immer derselbe. Mit 10 Jahren wird er durch Zuckerwerk geleitet, mit 20 durch eine Geliebte, mit 30 durch die Vergnügungen, mit 40 durch den Ehrgeiz, mit 50 durch den Geiz. Läuft er nicht allem nach, nur nicht der Weisheit?" — „Der Mensch verändert sich von Gegenwart zu Gegenwart. Er stirbt von der einen in die andere. Kein Zustand beharrt. Er beginnt als Kind, endet als Greis. In jedem Stadium erscheint die Welt ihm anders, ist er selber ein anderer," meint Hermann Graf Keyserling[1]).

Man werde nur einmal ehrlich mit sich selbst, und man wird Mach vollkommen beistimmen. Menschen, die sich nicht völlig umändern in ihrem Leben, sind entweder nach ihrer ganzen geistigen Qualität den Einflüssen der Erziehung und der Kultur gegenüber, völlig stumpf, so daß sie zeitlebens ein großes Kind

[1]) Herm. Graf Keyserling, Unsterblichkeit, München 1911.

bleiben, oder sie sind nicht imstande, sich über die Wandlungen ihrer eigenen Persönlichkeit klar zu werden. Diese zweite Klasse von Menschen ermangeln ebenso des gebildeten Intellekts und sind nicht fähig, den Gang des Aufschwungs zur Höherentwicklung im Sinne gesunden Menschentums zu machen. Erinnert man sich seiner frühen Jugend, so möchte man den Knaben und den Jüngling für einen andern halten, wenn nicht die Kette der Erinnerungen vorläge. „Man kennt sich persönlich sehr schlecht," und je schlechter man sich selbst analysiert, desto unfähiger ist man zur Umwandlung, zur Aufnahme pädagogischer und kultureller Einflüsse.

„Sag an, was ist in dir Persönlichkeit?
Als in der Mutter Schoß von zweien du
Das Leben nahmst, und, unbewußt dir selbst
An fremdem Herzen, eine Pflanze, hingst,
Zum Tier gediehest, und ein Menschenkind
(So saget man) die Welt erblicktest; du
Erblicktest sie noch nicht, sie sahe dich,
Von deiner Mutter lange noch ein Teil,
Der ihren Atem, ihre Küsse trank,
Und an dem Lebensquell, an ihrer Brust
Empfindung lernete. Sie trennte dich
Allmählich von der Mutter, eignete
In tausend der Gestalten dir sich zu,
In tausend der Gefühle dich ihr zu,
Den immer Neuen, immer Wechselnden.

Wie wuchs das Kind? Es strebte Fuß und Hand,
Und Ohr und Auge spähend immer neu
Zu formen sich. Und so gediehest du
Zum Knaben, Jünglinge, zum Mann und Greis.
Im Jünglinge, was war vom Kinde noch?
Was war im Knaben schon vom Greis und Mann?
Mit jedem Alter tauschtest du dich um;
Kein Teil des Körpers war derselbe mehr.

Du täuſchteſt dich mit dir; dein Spiegel ſelbſt
Enthüllte dir ein andres, neues Bild.

Verlangteſt du, ein Jüngling, nach der Bruſt
Der Mutter? Als die Liebe dich ergriff,
Sahſt du die Braut wie deine Schweſter an? . . .

. . . Und die innre Welt
Der Regungen, der lichten Phantaſie,
Des Anblicks aller Dinge, iſt ſie noch
Dieſelbe dir, wie ſie dem Knaben war?

Ermanne dich! Das Leben iſt ein Strom
Von wechſelnden Geſtalten. Welle treibt
Die Welle, die ſie hebet und begräbt —
Derſelbe Strom, und keinen Augenblick,
An keinem Ort, in keinem Tropfen mehr
Derſelbe, von der Quelle bis zum Meer!
Und ſolch ein Trugbild ſoll dir Grundgebäu
Von deiner Pflicht und Hoffnung, deinem Glück
Und Unglück ſein? Auf einen Schatten willſt
Du ſtützen dich? und einer Wahngeſtalt
Gedanken, Wirkung, Zweck des Lebens weihn?

Ermanne dich! Nein, du gehörſt nicht dir:
Dem großen, guten All gehöreſt du.
Du haſt von ihm empfangen und empfängſt;
Du mußt ihm geben, nicht das Deine nur,
Dich ſelbſt, dich ſelbſt: denn ſieh, du liegſt, ein Kind,
Ein ewig Kind, an dieſer Mutter Bruſt,
Und hangſt an ihrem Herzen."

(Herder, aus „das Ich".)

„Was wir am Tode ſo ſehr fürchten," ſagt Ernſt Mach, „die Vernichtung der Beſtändigkeit, das tritt im Leben ſchon in reichlichem Maße ein. Was uns das Wertvollſte iſt, bleibt in unzähligen Exemplaren erhalten, oder erhält ſich bei hervorragen-

der Besonderheit in der Regel von selbst. Im besten Menschen liegen aber individuelle Züge, um die er und andere nicht zu trauern brauchen. Ja, zeitweilig kann der Tod als Befreiung von der Individualität sogar ein angenehmer Gedanke sein." —

Das beste Beispiel für diese Auffassung liefert Tolstoi[1]), bei dem wir die Sätze lesen:

„Da sagt man: Nur dann gibt es wahre Unsterblichkeit, wenn meine Persönlichkeit erhalten bleibt. — Meine Persönlichkeit ist aber gerade das, was mir am aller abstoßendsten in dieser Welt erschien und wovon ich mich mein ganzes Leben lang zu befreien suchte." Und weiter: „Nur dann stirbt man freudig, wenn man seine Abgeschlossenheit von der Welt, seine Einzelexistenz aufgegeben hat, da man ihren Schrecken und die Freude der Vereinigung mit allen, oder wenigstens der Befreiung aus dem Käfig der irdischen Abgeschlossenheit empfindet, in der man nur selten durch überströmende Liebesfunken mit anderen in Berührung kommt. Da möchte man sagen: Weg mit dem Käfig. Gib mir eine andere, besser für meine Seele passende Behausung, ein anderes Verhältnis zur Welt. — Und ich weiß, daß der Tod es mir gibt." —

Die mit Schmerz und Lust am nächsten zusammenhängenden Elemente werden in eine ideele denkökonomische Einheit, das Ich, zusammengefaßt und gewinnen damit die höchste Bedeutung für den Intellekt. Die Abgrenzung des Ich, sagt Mach, stellt sich daher instinktiv her, wird geläufig und befestigt sich vielleicht sogar durch Vererbung. Durch ihre hohe praktische Bedeutung nicht nur für das Individuum, sondern für die ganze Art machen sich die Zusammenfassungen „Ich" und „Körper" instinktiv geltend und treten mit elementarer Gewalt auf. In besonderen Fällen aber, in welchen es sich nicht um praktische Zwecke handelt, sondern die Erkenntnis Selbstzweck wird, kann sich diese Abgrenzung als ungenügend, hinderlich, unhaltbar erweisen. So kann auch das Standesbewußtsein und das Standesvorurteil,

[1]) Tolstoi, Das Leben, Jena 1911.

das Gefühl für Nationalität, der bornierteste Lokalpatriotismus für gewisse Zwecke sehr wichtig sein. Solche Anschauungen werden aber gewiß nicht den weitblickenden Forscher auszeichnen, wenigstens nicht im Moment des Forschens. Alle diese egoistischen Anschauungen reichen nur für praktische Zwecke aus. Natürlich kann der Gewohnheit auch der Forscher unterliegen. Die kleinen gelehrten Lumpereien, das schlaue Benutzen und das perfide Verschweigen, die Schlingbeschwerden bei dem unvermeidlichen Worte der Anerkennung und die schiefe Beleuchtung der fremden Leistung bei dieser Gelegenheit zeigen hinlänglich, daß auch der Forscher den Kampf ums Dasein kämpft, daß auch die Wege der Wissenschaft noch zum Munde führen, und daß der reine Erkenntnistrieb bei unseren heutigen sozialen Verhältnissen noch ein Ideal ist.

Die Empfindungselemente sind das Primäre, nicht das Ich, sie bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre, Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen. Das Ich — und diese Betonung ist Machs grundlegende, sehr beachtenswerte Idee — ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit. Nicht auf die Unveränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von anderen und nicht auf die scharfe Begrenzung kommt es an, denn alle diese Momente variieren schon im individuellen Leben von selbst, und deren Veränderung wird vom Individuum sogar angestrebt. Wichtig ist nur die Kontinuität. Diese Ansicht stimmt mit derjenigen, zu welcher Weismann[1]) durch biologische Untersuchungen gelangt. Die Kontinuität ist aber nur ein Mittel, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser Inhalt und nicht das Ich ist die Haupt-

[1]) Weismann, Zur Frage der Unsterblichkeit der Einzelligen. Biologisches Zentralblatt, IV. Bd., Nr. 21, 22.

sache. Dieser ist aber nicht auf das Individuum beschränkt. Bis auf geringfügige wertlose persönliche Erinnerungen bleibt er auch nach dem Tode des Individuums in andern erhalten. Die Bewußtseinselemente eines Individuums hängen untereinander stark, mit denen eines andern Individuums aber schwach und nur gelegentlich merklich zusammen. Daher meint jeder nur von sich zu wissen, indem er sich für eine untrennbare von anderen unabhängige Einheit hält. Bewußtseinsinhalte von allgemeiner Bedeutung durchbrechen aber diese Schranken des Individuums und führen, natürlich wieder an Individuen gebunden, unabhängig von der Person, durch die sie sich entwickelt haben, ein allgemeines unpersönliches, überpersönliches Leben fort. Zu diesem beizutragen, gehört zu dem größtem Glück des Künstlers, Forschers, Erfinders, Sozialreformators usw.

Der einfachen Wahrheit, welche sich aus der psychologischen Analyse ergibt, wird man sich auf die Dauer nicht verschließen können. Man wird dann auf das Ich, welches schon während des individuellen Lebens vielfach variiert, das im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken, teilweise oder ganz fehlen kann, nicht mehr den hohen Wert legen. Man wird dann auf individuelle Unsterblichkeit gern verzichten, und nicht auf das Nebensächliche mehr Wert legen, als auf die Hauptsache. Man wird hierdurch zu einer freien und verklärten Lebensauffassung gelangen, welche Mißachtung des fremden Ich und Überschätzung des eigenen ausschließt.

Mit diesem letzten Gedanken hat Mach seine analytischen Untersuchungen hineingeleitet in das Fahrwasser der Ethik und der Religion, und gerade von diesem Standpunkt aus verdanken wir Mach eine wesentliche Bereicherung unserer psychologischen Erkenntnis. Wenn auch seine Analyse im wesentlichen die Empfindungskomplexe betrifft und er aus diesen heraus sich das Subjekt bilden läßt, so ist damit im Grunde doch nicht gesagt, daß, praktisch genommen, das Ich überhaupt nicht bestehe. Es ist richtig, wenn Mach sagt: „Man denke an Empfindungen

der niederen Tiere, welchen man kaum ein ausgeprägtes Subjekt wird zuschreiben wollen," ebenso ist aber nicht zu bestreiten, daß sich aus der Fülle der Empfindungskomplexe immer mehr der Gegensatz zur Umwelt herauskristallisiert und daß dieser Gegensatz sich eben im Ichbewußtsein verdichtet. Das Ich ist identisch mit dem ganzen Empfindungskomplex, es steht nicht selbständig und unabhängig dahinter, zu ihm schließen sich Vorstellungen und Gefühle zusammen, die, zusammengesetzt, die Persönlichkeit ausmachen. Vorstellungen und Empfindungen sind uns nur im Bewußtsein gegeben, und zwar im Bewußtsein des einzelnen. Damit verliert denn der Begriff des Einzelindividuums praktisch keineswegs seine Bedeutung, ja aus der Fülle der Einzelbewußtseine setzt sich letzten Endes die Gesamtanschauung, die Kultur, die Analyse der Religion zusammen, und unsere gesamte Ethik kann nur unter diesem Gesichtspunkte der Sammelgröße ihre volle Bedeutung und Wichtigkeit durchsetzen. Ferner aber führt auch die Machsche Analyse zu dem Prinzip des Allgeistes, der sich im Einzelindividuum zur umschriebenen Individualgeistigkeit umgrenzt.

Man hat vielfach die Gedankenentwicklung Machs als unrichtig beanstandet. Es ist auch nicht zu verkennen, daß sich ein Unterschied der Anschauung findet in seiner „Analyse der Empfindungen" gegenüber seinem neueren Werke „Wahrheit und Irrtum", in dem er dem wissenschaftlichen Denken ausdrücklich die Leistung einer Ergänzung der Beobachtung zugesteht. Wir können auf die große Zahl der Gegenschriften hier nicht näher eingehen und möchten uns auf die Ausstellungen, die einer unserer vielseitigsten Philosophen, Oswald Külpe[1]), geltend macht, beschränken.

Külpe meint, daß eine selbständige Bedeutung und eine selbständige Gesetzlichkeit der Gedanken in der Tat doch vorhanden sei. Die Wissenschaft beschränke sich in ihrer Erkenntnis keineswegs auf die sinnliche Erfahrung, sondern

[1]) Külpe, Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig 1911.

liefere häufig eine Ergänzung, die reine Gedankenarbeit sei. Wenn wir eine Geschichtsquelle, die uns verloren gegangen ist, rekonstruieren oder die Grundzüge einer Entwicklung der Erde angeben, wenn wir Ebbe und Flut mit der Wirkung des Mondes auf die Erde in Verbindung bringen oder die Sonne für einen feurig-flüssigen Körper halten, wenn wir auf Grund von Berichten ein Bild längst entschwundener Zeiten entwerfen oder von einer Konstanz der Energie in einem geschlossenen System reden, so vollziehen wir mehr als eine bloße Nachbildung von Tatsachen, wir erweitern die Erfahrung in Gedanken und durch Gedanken. Aber wir berichtigen sie auch, indem wir unsere Hilfsmittel der Beobachtung verschärfen und verfeinern. Indem wir Beobachtungsfehler entdecken und eliminieren, die empirische Regel und das theoretische Gesetz voneinander unterscheiden, aus einer Anzahl von Beobachtungen das Mittel ziehen und dieses für den wahrscheinlichsten Ausdruck der Tatsachen erklären und aus allerlei Zeichen auf neue Ereignisse oder Gesetzmäßigkeiten schließen, verfahren wir, meint Külpe, im Sinne einer souveränen Herrschaft über die Erfahrung, nicht im Geiste einer sklavischen Abhängigkeit von ihr.

Die Gedanken finden nicht ihre einzige Norm in den Tatsachen und entbehren nicht der Gesetzlichkeit. Diese zeigt sich in den logischen Prinzipien, die unsere Begriffe und Urteile in ein bestimmtes Verhältnis zueinander setzen. Forschung und Darstellung verrät eine große Selbständigkeit. Ohne gedankliche Leitung und Vorbereitung wird jedes Experiment sinnlos; oft führt Überlegung und Rechnung zu neuer Erkenntnis. So dürfte ein den vorgefundenen Tatsachen gegenüber erfolgendes aktives Auftreten, die Meisterung und Ergänzung der Erfahrungen, mit einem Worte das Schaffen der Erkenntnis nicht verkannt werden. Damit erst wird die Wissenschaft reizvoll und eine würdige Aufgabe. Frühere Erfahrungen würdigen wir in Übereinstimmung oder als Ergänzung der gerade jetzt gemachten, mögen sie uns selbst Erinnerung sein oder von anderen gemacht sein.

Die Gewißheit Machs gilt nur für das Individuum, das derartige Bewußtseinsinhalte zufällig hat. Über diese Sphäre reicht sie nicht hinaus. Eine allgemeingültige Wissenschaft zu begründen, die von dem Haben, Finden und Erleben des einzelnen unabhängig wäre, ist sie daher außerstande. Allgemein kann ja nur das gelten, was für jedermann besteht, Empfindungen sind aber nur für den da, der sie gerade erlebt. Da nun alle Wissenschaft danach strebt, allgemeingültige Sätze aufzustellen, so ist Wissenschaft auf die in Rede stehende Gewißheit nicht zu begründen. (Külpe.)

Wenn ferner die Empfindungen den Inhalt oder Gegenstand dieser Gewißheit bilden sollen, so darf nicht vergessen werden, was wir auch kurz bei der Kernschen Kritik erwähnten, daß dem durch die Schule der Erfahrung hindurchgegangenen Geiste Inhalte des Bewußtseins, der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Gemüts, der Phantasie und des Verstandes gegeben sind, nicht aber Empfindungen, deren Elemente uns eben völlig unbekannt sind. Wir haben sie nicht ohne Absonderung und Vergleichung, die wir an den Erlebnissen üben.

Man darf aber ebensowenig statt der Empfindung die Sinneswahrnehmung als den Inhalt jener Gewißheit bezeichnen. Denn die Sinneswahrnehmung ist nach der Lehre der wissenschaftlichen Psychologie etwas Gewordenes, in dem sich mannigfaltige Erfahrungen einer mehr oder weniger langen Entwicklung und Vergangenheit des Individuums mit momentanen Erregungen unserer Sinnesorgane zu einem bestimmten Ergebnis vereinigen. Wie will man hier das allem empirischen Zusammenhange vorausliegende Stofflich-Ursprüngliche von den Zutaten trennen, die das Individuum ohne besondere Absicht auf Grund seiner eigentümlichen Entwicklung hinzugefügt hat? —

In „Wahrheit und Irrtum" (1905 und 1906) bezeichnet Mach als das Ziel des wissenschaftlichen Denkens die Ergänzung einer teilweise beobachteten Tatsache und hält es nicht nur durch die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, sondern auch durch ihre Anpassung aneinander für erreichbar. Die Empfindung

betrachtet Mach als die Grundlage alles seelischen Lebens und macht den Versuch, aus den Empfindungen und ihren Gedächtnisspuren, sowie aus den Gesetzen der Reproduktion und Assoziation Wahrheit und Irrtum, Begriffe und Urteile abzuleiten, indem er zugleich die biologische Zweckmäßigkeit aller Erkenntnisse und Erkenntnisfunktionen betont.

Das Denken vollführt also die Leistung der Ergänzung, eine selbständige Tätigkeit der Gedanken bestreitet Mach nunmehr nicht. Freilich verwirft Mach nach wie vor die reale Außenwelt als metaphysische Spekulation, und darin können wir ihm nicht folgen, möchten aber darauf nicht näher eingehen und bei dem Ich-Gedanken stehen bleiben.

Zusammenfassend scheint mir die Hervorhebung der Wichtigkeit der Erfahrung in allen Dingen bei Mach allerdings überaus fruchtbringend und richtig zu sein, so daß damit dem „Bewußtseinsinhalt" eine durchaus andere Entstehungsform zuteil wird, wie von der Höhe eines metaphysischen „Ich" herab, das ohne Bewußtseinsinhalt eben gar nichts ist. Die Machschen Ideen schließen nicht aus, daß mit dem Zusammentritt der Empfindungen und Vorstellungen ein schöpferisches Individual-Geistiges entsteht, vergleichbar dem Zusammengefügtsein von Mosaiksteinen, aus deren Kaleidoskop ein besonderes Bild, etwa ein Christuskopf, ein Stern u. dgl. von eigener Formation entsteht, eine neue Abrundung aus einzelnen Elementen.

---

3. Kapitel.

Probleme der religiös-dogmatischen Philosophie.

Persönlicher Unsterblichkeitsglauben.

Das Fortleben der Menschen nach dem Tode findet sich schon in den ältesten Texten der indogermanischen Literatur, bei den Indern wie bei den Iraniern erörtert.

Die personelle Abgrenzung der Individuen im Rahmen der

Analyse der Empfindungen verträgt einen persönlichen Unsterblichkeitsglauben kaum.

Der Individualgeist ist doch zweifellos zunächst nur ein entwicklungsfähiger Teil seiner Erzeuger, der Eltern, der Vorfahren, und, absolut genommen, des Universal-Geistigen, in einer partiellen Abspaltung und Eigenbildung; und in dieser Überzeugung fühlen sich die Menschen eins als die zeitlichen Träger ewigen Seins. Der menschliche Geist ist das Sichselbstbewußtwerden der Kraft ewigen Urseins, und alle dahinzielenden Strebungen stellen einen Aufschwung des Geistigen dar.

In der Auffassung der persönlichen Unsterblichkeit aber vermißt man diesen Zusammenhang der Teilwesenheit des Geistes mit dem großen, umfassenden Geistcharakter, der sich in der materiell erscheinenden Natur wie in der zu Empfindungskomplexen sich zusammenschließenden Einzelerscheinung des Menschen offenbart.

Die moderne psychophysische Richtung hat unzweifelhaft auch in der modern-theologischen Denkungsweise ein Echo gefunden, nicht als ob letztere sich willig den Gedankengängen der ersteren unterworfen hätte. Vielmehr hat ein gewisser moderner Zug der fortschreitenden Zeit der naiven Anschauung das Wasser abgegraben, und die früher geltende zweifellos mehr materialistisch gefärbte Anschauungsweise hat den psychologisch-analytischen Wegen Konzessionen gemacht. Alle Dogmatik pflegt seit alters mit einem Abschnitt von den „letzten Dingen" zu schließen, in den neueren Lehrbüchern der Dogmatik — vgl. Kaftan — hat dieses Kapitel einen durchweg sehr kurzen Umfang, so daß man beim Lesen solcher theologischen Bearbeitungen kaum ahnt, daß „die letzten Dinge" geradezu das Hauptstück christlichen Glaubens gewesen sind.

So sagt Zurhellen[1]): „Im 2. Jahrhundert konnte man den Inhalt des Christentums formulieren als „die Botschaft von der Auferstehung (Unvergänglichkeit) und der Enthaltsamkeit" und

[1]) Zurhellen, Jathos Theologie und die religiöse Krisis der Gegenwart, Tübingen 1911.

traf mit dieser Definition ungefähr die Durchschnittsmeinung. Die Dinge haben sich geändert. Was einst Hauptsache war, Kern und Stern des Christentums, erscheint heute fast als eine Art Anhang, und was einst das Allergewisseste war, ist das gänzlich Unsichere geworden, über das jeder „so seine besonderen Gedanken" oder gar keine Gedanken hat". —

Die persönliche Unsterblichkeitsidee ist zweifellos im Alten Testament entweder gar nicht, oder nur äußerst unklar durchgebildet. Noch im Hiob und im Psalter kommen alle Menschen unterschiedslos in den Hades; damit ist das Leben gänzlich aus und auch die Gemeinschaft mit Gott: er ist noch immer ein Gott nur der Lebendigen. Nach Daniel sollen zwar die Märtyrer, die ihre Treue für das Gesetz in der syrischen Religionsverfolgung mit dem Tode gebüßt haben, aus dem Grabe auferweckt werden, um an der in Kürze bevorstehenden neuen und glücklichen Ära teilnehmen zu können, und ebenso sollen auch die Erzbösewichter auferstehen, um die Peinigung noch nachträglich zu erleiden, der sie durch einen zu frühen Tod entgangen sind. Beide sollen aber, wie es scheint, doch nur für eine Weile noch einmal in das irdische Leben zurückgerufen werden, um wiederum zu sterben, nachdem sie ihren Lohn und ihre Strafe nachgeholt haben; die Auferstehungshoffnung würde dann also nur in einem untergeordneten Punkte die messianische Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes ergänzen. Jetzt aber geht sie weit darüber hinaus; die eschatologischen Vorstellungen werden in eine höhere Lage transponiert. Da erscheint die allgemeine Auferstehung der Toten, das Gericht über alle Menschen, die je auf der Welt gewesen sind, das Paradies und die Geenna (statt oder nach dem Hades). Das Volk tritt zurück hinter den Individuen, die zukünftige Welt ist jenseitig, überirdisch und ewig geworden. Dieser Umschwung leitet vom Alten zum Neuen Testament über. Das Judentum bereitet damit den Boden vor, auf dem das Christentum von vornherein fußt. (Wellhausen[1]).)

[1]) Wellhausen, Die israelitisch-jüdische Religion in: „Geschichte der Christlichen Religion", Leipzig 1909.

Erst also nachdem die Hebräer zu den Iraniern in Beziehung getreten waren, findet sich das Fortleben des Menschen nach dem Tode ernstlich erörtert. (Vgl. auch Deußen[1].)

Jatho[2] sagt:

„Wollte ich selbst der Bibel glauben als einer absoluten Autorität, so käme ich in der vorliegenden Frage keinen Schritt weiter, weil im Alten Testament sie nur negativ, im Neuen Testament aber so vielgestaltig, ja durch einander geradezu ausschließende Meinungen und Vorstellungen beantwortet wird, daß hier erst recht keine Ruhe zu finden ist. Nur eins ist mir auf diesen Forschungsreisen klar geworden. Es ist eine große Täuschung, wenn man annimmt, daß unser populärer Glaube an ein Wiedersehen und Weiterleben nach dem Tode sich mit dem diesbezüglichen Glauben der alten Christenheit decke. Das ist nicht der Fall, nicht einmal im ganzen und großen, wieviel weniger in den Einzelheiten. Die Christen der Bibel hofften zum Teil, daß der Himmel zu ihnen kommen werde, nicht sie in den Himmel. Und soweit die Vorstellung die umgekehrte Richtung nahm, war sie durch dergestalt materielle Voraussetzungen unterbaut, daß wir den mit Recht des Aberglaubens zeihen würden, der sie im alten Umfang und mit der alten Begründung aufrecht erhalten wollte. Er müßte sich von dem obersten Grundsatz christlicher Lebensauffassung lossagen. Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts."

Für Tolstoi stand es fest: „So wenig du vor diesem Leben gewesen bist, so wenig wirst du nachher sein," und „nie hat Christus auch nur mit einem Wort die persönliche Auferstehung und die Unsterblichkeit der Persönlichkeit jenseits des Grabes bestätigt."

In der Tat erscheint es mehr wie zweifelhaft, ob wir es bei diesen sich widersprechenden und zum Teil sich aufhebenden Vorstellungen über die Auferstehung und das Leben nach dem Tode noch mit christlichem Glaubensgut zu tun haben. Ver-

[1]) Deußen, Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.

[2]) Zitiert bei Zurhellen, l. c.

gebens sucht man nach einer Lehre Jesu über diese Dinge. Er hat nur sehr wenig darüber gesagt, meint Zurhellen, und setzt die Hoffnung auf das irdische „Himmelreich", den Glauben an eine Auferstehung und den Glauben an die unmittelbar nach dem Tode erfolgende Gerichtsentscheidung, einfach voraus. Es ist nicht seine Absicht, über die zukünftigen Dinge neue Offenbarungen zu bringen, seine Verkündigung ist vielmehr darauf gerichtet, Leben zu wecken voll Ewigkeitsgehalt, Menschen dahin zu bringen, daß sie wert sind, Bürger des Gottesreiches, des himmlischen Paradieses, Träger ewigen Lebens zu sein. Die sogenannten spezifisch „christlichen" Vorstellungen von dem jenseits der Welt und der Gegenwart liegenden Dasein stammen nicht von Jesus, auch nicht aus dem Alten Testament, sondern aus dem synkretistischen Judentum, und haben ihre Quellen wohl zumeist in der persischen Religion. Will man aber behaupten, der Jenseitsglaube sei zwar inhaltlich vorchristliches Erbgut, die Gewißheit und Sicherheit des Glaubens aber im Christentum etwas Neues, weil durch die Auferstehung Jesu die Tatsache der Auferstehung und des ewigen Lebens verbürgt sei, so gibt man sich einer Täuschung hin. War Jesus Auferstehung ein leibhaftiges Wiedererstehen in der Welt des Raumes und der Zeit, so gehört sie zu den Wundern, die ihn als den übermenschlichen Christus auszeichnen und beweist nichts für unsere Auferstehung. War seine Auferstehung aber ein Wiederaufleben seiner lebendigen Persönlichkeit und Herrlichkeit im Glauben der Jünger, so beweist sie erst recht nichts für die Realität eines „ewigen Lebens in Gestalt einer persönlichen Fortdauer". — Soweit wir also im Neuen Testament bestimmte Vorstellungen vom Leben nach dem Tode haben, sind sie nicht christliche Neuschöpfungen, sondern christliche Umprägungen antiken Erbgutes.

Es kann aber weiter kein Zweifel sein, daß diese Vorstellungen ihre Überzeugungskraft verloren haben, und es hat keinen Zweck, sich diese Tatsachen zu verdecken. Konkrete Vorstellungen von Himmel und Hölle spielen wohl noch in den Bußpredigten eines Dominikanerpaters oder in der Frömmigkeit der Konven-

tikel eine große Rolle, im übrigen sind sie mit der Weltanschauung des Mittelalters, zu der sie passen, vergangen. Der schöne Gedanke des Wiedersehens, soviel Stimmungswerte darin liegen und so populär er ist, hält vor dem kritischen Denken am wenigsten stand. (Übrigens hat ihn gerade Jesus rundweg abgelehnt; vgl. Mark. 12, 18—27.) Man braucht nicht erst den Geist Kants zu beschwören, um sich darüber klar zu werden, daß es sich um Dinge handelt, die jenseits der Erkenntnis liegen und daß alle Vorstellungen eines nachirdischen Daseins nur so viel Wert haben, als darin die besondere Stimmung des Jenseitsglaubens poetisch-bildlichen Ausdruck sucht. Das „Wie" des jenseitigen Lebens scheidet so für den modernen Menschen aus dem Bereich seiner religiösen Spekulation vollständig aus. Aber auch die Überzeugung, daß es ein jenseitiges Leben gibt, ist nicht mehr Gewißheit in dem Sinne einer durch irgend welche Tatsachen der Erfahrung oder beweiskräftige logische Schlüsse verbürgten Erkenntnis. Das Bedürfnis vieler, solche Bürgschaften zu besitzen, ist begreiflich, kann aber den Prediger nicht veranlassen, solche zu behaupten.

Soweit Zurhellen, ein moderner Theologe und Pfarrer. Wir folgen ihm gerne bis zu diesem Punkte. Aber seine Gedanken machen bei diesem kritischen Standpunkte nicht Halt. Zurhellen empfindet das, was man als Lebenshunger des tief angelegten Menschen bezeichnet, als eine gewaltige Macht, als eine unüberwindliche Sehnsucht nach der vollendeten Entfaltung persönlichen Lebens, indem er die Persönlichkeit als den höchsten Wert bezeichnet, den wir kennen. In der Steigerung und Vollendung des persönlichen Lebens liegt ihm der eigentliche Daseinszweck. Dieser so verstandene Lebenshunger aber wird innerhalb der irdischen Welt nicht gestillt. „Unser Leben bleibt Stückwerk, und so entsteht jene Spannung zwischen Trieb und Wirklichkeit, die in dem Jenseitsglauben des Christentums eine optimistische, im Buddhismus eine pessimistische Lösung findet. In dem Glauben an eine Fortsetzung der hier unvollendet abbrechenden Linie behauptet der Mensch seine Überzeugung vom Wert der Persönlichkeit gegenüber den Tatsachen der äußeren

Erfahrung. Und diese Folgerung ist keineswegs wertlos. In ihr kommt mir der nur relative Wert aller irdischen Verhältnisse und Güter zum Bewußtsein, und ich gewinne von da aus die innere Freiheit gegenüber den Wechselfällen des Schicksals, denen ich preisgegeben bin."

Dann aber sieht Zurhellen eine zweite Linie von dem Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit zur Behauptung einer jenseitigen Vergeltung führen, nicht etwa in dem Sinne, als ob durch den Hinweis auf unser Schicksal nach dem Tode eine heilsame Furcht vor Strafe und eine tröstliche Hoffnung auf Lohn in den Herzen geweckt werden müsse. Als Motiv sittlichen Handelns will also — mit Recht — Zurhellen den Jenseitsglauben nicht angesehen wissen, sondern als Folgerung aus der Tatsache der sittlichen Verantwortung.

Und damit begeht Zurhellen den entscheidenden Umschwung: „Ich gestehe, daß mir persönlich der Jenseitsglaube viel weniger zur Religion, als zur Weltanschauung gehört." Er meint, des Jenseitsglaubens oder, wenn man will, der Hypothese einer persönlichen Fortexistenz, nicht entbehren zu können. „Die Denkschwierigkeiten, die der Hypothese entgegenstehen und die sofort aufwachen, wenn man einmal ernstlich das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele zu durchdenken versucht, sind ernstlich genug und ich verstehe es wohl, wenn einer nicht darüber hinweg kann. Doch sind mir die Rätsel und Tatsachen der Erfahrung, die den Glauben fordern, noch stärker, als die Schwierigkeiten, die ihn belasten. Ich sehe nicht, wie das Leben einen Sinn haben soll, ohne die Fortsetzung der diesseitigen Linie des persönlichen Lebens über die Zeit des Zusammenseins mit dem Körper hinaus. Dieser Sinn und Zweck kann nicht in unseren Wirkungen auf andere ebenso vergängliche Menschen gefunden werden, auch nicht in unserem Beitrag zur Entwicklung der Menschheit. Denn auch diese Entwicklung ist endlich, und ich sehe nicht ein, daß mein Leben einen wirklichen Zweck hätte, wenn es nur dazu da ist, einen winzigen Beitrag dazu zu liefern, daß die letzten Menschen, die am Aquator erfrieren, eine höchstmögliche Vollkommenheit erreichen. Auch

ist die Annahme einer stetigen Vervollkommnung der Menschheit durch die Beiträge der einzelnen eine Illusion, zum mindesten problematisch, vieles Gute und Beste wirkt nur eine Strecke weit, um dann unterzugehen. Und endlich, wenn wir uns damit bescheiden wollen, daß wir einen Beitrag liefern zur Steigerung des Lebens der unmittelbaren Umwelt und Nachwelt, so ist das ja gewiß ein gutes und sittlich wertvolles Ziel. Aber darin den Daseinszweck suchen, ist doch sehr aristokratisch und unbarmherzig gedacht. Wie viele sind, die dann zu zweckloſem oder fast zweckloſem Dasein verurteilt wären! — —

Solange man in den rein diesseitigen Wirkungen den Lebenszweck sucht, bleibt diese Erde ein Scherbenacker, und Menschendasein gleicht der Wolke, die eine Zeitlang leuchtet, allerlei Gestaltungen annimmt, die etwas zu bedeuten scheinen, und dann sich auflöst. Man hat, wie Nietzsche sich ausdrückt, den Eindruck vom Leben, als ob kostbare Weine und Salben ins Meer gegossen würden. Und dagegen protestiert unser Lebensgefühl, es verlangt ein „wofür" des Daseins und findet sich nur dann befriedigt, wenn das diesseitige Leben als Durchgang zu höherem angesehen werden kann, die Erde eine Werkstatt zur Produktion definitiver Werte, Pflanzstätte für ein Leben, dessen Ziel und Frucht darüber hinaus liegt." —

Ich habe mit Absicht die Ausführungen des modernen Theologen ausführlich wörtlich hier angeführt, um gerade daran zu zeigen, wie eine schwerwiegende Differenz zwischen der Methodik eines in theologischen Deduktionen und Gefühlswerten groß gewordenen Denkers und andererseits umfassender philosophisch-naturwissenschaftlicher Reflexion bestehen muß, wofern nicht liquidierend unter die rationalistische Rechnung endgültig der Strich als anerkennender Abschluß gemacht wird und dem bloßen Gefühl die überwiegende, ja völlig korrigierende Einwirkung auf das Denken verwehrt wird. — Konkrete Vorstellungen von Himmel und Hölle sind mit der Weltanschauung des Mittelalters, zu der sie passen, vergangen, dazu hat sich Zurhellen bekannt, vielleicht tun es viele mit ihm. Mögen aber alle, die diese

Überzeugung tragen, aus diesem Bekenntnis auch den einzig möglichen Schluß ziehen; und der heißt: Folglich gibt es keine persönliche Unsterblichkeit. Ich kann unmöglich persönliche Unsterblichkeit behaupten und glauben, wenn ich mir aber auch nur im entferntesten den Zweifel an eine Stätte der Auswirkung dieser persönlichen Unsterblichkeit angelegen sein lasse.

Es bedarf in allen diesen Dingen der Konsequenz! Gerade der bei den liberal-theologischen Ausführungen Zurhellens verblüffende Gegensatz zwischen rationalistischem Nihilismus und konstruktiver Bejahung eines persönlichen Unsterblichkeitsglaubens läßt den großen Schritt, dessen wir unbedingt bedürfen, so völlig vermissen, nämlich die Verneinung der Beeinflussung wissenschaftlichen Erkennens durch den religiösen Glauben.

Zurhellens Deduktionen erinnern an den beklagenswerten Widerspruch in Kants theoretischer und praktischer Vernunftkritik. Wohl jubelte die Theologie, als die „Kritik der praktischen Vernunft" eigentlich alles wieder aufhob, was der theoretische Teil entwickelt hatte.

Solche Dinge befriedigen doch nur, wenn man schließlich die großen Erträgnisse, welche das Denken hervorgebracht, bis auf den letzten Rest wieder preisgibt — Kant hat als Greis vieles preisgegeben! —, sobald sie mit dem althergebrachten Glauben in Konflikt geraten oder das Gemüt nicht gleich befriedigen, ohne daß man die Ansprüche des traditionellen Glaubens oder des Gemütslebens einmal vom Standpunkt des nüchternen Denkens betrachtet und wägt. Die Gefühlswerte sind doch nicht im menschlichen wie dem kosmischen Leben die allein herrschenden, machtgebenden Faktoren, ja sie scheinen mir unter dem Gesichtspunkt des makrokosmischen Geschehens, dem nicht abzuleugnenden allgemeinen Kampf ums Dasein außerordentlich in den Hintergrund zu treten.

Gewiß, die gesamte Menschheit ist begabt mit einem Lebenshunger, der Ausdruck ist nicht zu beanstanden. Aber dieser Lebenshunger ist ein psychologischer Faktor von außerordentlich differenzierter Art.

ist die Annahme einer stetigen Vervollkommnung der Menschheit durch die Beiträge der einzelnen eine Illusion, zum mindesten problematisch, vieles Gute und Beste wirkt nur eine Strecke weit, um dann unterzugehen. Und endlich, wenn wir uns damit bescheiden wollen, daß wir einen Beitrag liefern zur Steigerung des Lebens der unmittelbaren Umwelt und Nachwelt, so ist das ja gewiß ein gutes und sittlich wertvolles Ziel. Aber darin den Daseinszweck suchen, ist doch sehr aristokratisch und unbarmherzig gedacht. Wie viele sind, die dann zu zwecklosem oder fast zwecklosem Dasein verurteilt wären! — —

Solange man in den rein diesseitigen Wirkungen den Lebenszweck sucht, bleibt diese Erde ein Scherbenacker, und Menschendasein gleicht der Wolke, die eine Zeitlang leuchtet, allerlei Gestaltungen annimmt, die etwas zu bedeuten scheinen, und dann sich auflöst. Man hat, wie Nietzsche sich ausdrückt, den Eindruck vom Leben, als ob kostbare Weine und Salben ins Meer gegossen würden. Und dagegen protestiert unser Lebensgefühl, es verlangt ein „wofür" des Daseins und findet sich nur dann befriedigt, wenn das diesseitige Leben als Durchgang zu höherem angesehen werden kann, die Erde eine Werkstatt zur Produktion definitiver Werte, Pflanzstätte für ein Leben, dessen Ziel und Frucht darüber hinaus liegt." —

Ich habe mit Absicht die Ausführungen des modernen Theologen ausführlich wörtlich hier angeführt, um gerade daran zu zeigen, wie eine schwerwiegende Differenz zwischen der Methodik eines in theologischen Deduktionen und Gefühlswerten groß gewordenen Denkers und andererseits umfassender philosophisch-naturwissenschaftlicher Reflexion bestehen muß, wofern nicht liquidierend unter die rationalistische Rechnung endgültig der Strich als anerkennender Abschluß gemacht wird und dem bloßen Gefühl die überwiegende, ja völlig korrigierende Einwirkung auf das Denken verwehrt wird. — Konkrete Vorstellungen von Himmel und Hölle sind mit der Weltanschauung des Mittelalters, zu der sie passen, vergangen, dazu hat sich Zurhellen bekannt, vielleicht tun es viele mit ihm. Mögen aber alle, die diese

Überzeugung tragen, aus diesem Bekenntnis auch den einzig möglichen Schluß ziehen; und der heißt: Folglich gibt es keine persönliche Unsterblichkeit. Ich kann unmöglich persönliche Unsterblichkeit behaupten und glauben, wenn ich mir aber auch nur im entferntesten den Zweifel an eine Stätte der Auswirkung dieser persönlichen Unsterblichkeit angelegen sein lasse.

Es bedarf in allen diesen Dingen der Konsequenz! Gerade der bei den liberal-theologischen Ausführungen Zurhellens verblüffende Gegensatz zwischen rationalistischem Nihilismus und konstruktiver Bejahung eines persönlichen Unsterblichkeitsglaubens läßt den großen Schritt, dessen wir unbedingt bedürfen, so völlig vermissen, nämlich die Verneinung der Beeinflussung wissenschaftlichen Erkennens durch den religiösen Glauben.

Zurhellens Deduktionen erinnern an den beklagenswerten Widerspruch in Kants theoretischer und praktischer Vernunftkritik. Wohl jubelte die Theologie, als die „Kritik der praktischen Vernunft" eigentlich alles wieder aufhob, was der theoretische Teil entwickelt hatte.

Solche Dinge befriedigen doch nur, wenn man schließlich die großen Erträgnisse, welche das Denken hervorgebracht, bis auf den letzten Rest wieder preisgibt — Kant hat als Greis vieles preisgegeben! —, sobald sie mit dem althergebrachten Glauben in Konflikt geraten oder das Gemüt nicht gleich befriedigen, ohne daß man die Ansprüche des traditionellen Glaubens oder des Gemütslebens einmal vom Standpunkt des nüchternen Denkens betrachtet und wägt. Die Gefühlswerte sind doch nicht im menschlichen wie dem kosmischen Leben die allein herrschenden, machtgebenden Faktoren, ja sie scheinen mir unter dem Gesichtspunkt des makrokosmischen Geschehens, dem nicht abzuleugnenden allgemeinen Kampf ums Dasein außerordentlich in den Hintergrund zu treten.

Gewiß, die gesamte Menschheit ist begabt mit einem Lebenshunger, der Ausdruck ist nicht zu beanstanden. Aber dieser Lebenshunger ist ein psychologischer Faktor von außerordentlich differenzierter Art.

Lebenshunger ist zunächst nur Freude am Dasein und Abscheu vor Vernichtung des persönlichen Bewußtseins. Und auch dieser fällt fort, wofern die Summe lustbetonter Lebenswerte auf den Nullpunkt herabsinkt, wie wir es bei Selbstmördern finden. Der Lebenshunger steigert sich, wo sich der Mensch zur Verteidigung gegenüber höheren Gewalten, menschlichen Angreifern usw. anschickt, wofern ihm noch das Leben verteidigenswert erscheint, der Lebenshunger geht unter in resignierter Stupidität und Ergebung, wofern die äußeren Verhältnisse den Menschen nicht über ein Lebensminimum hinausführen und ihn in Elend und Unbefriedigtsein versinken lassen, wie wir es bei Tausenden von Unglücklichen in den Großstädten, bei den Ausgestoßenen der Menschheit und den Enterbten der Kultur beobachten. Der Lebenshunger ist also in Wirklichkeit nur eine besondere Qualität des menschlichen Gefühls und Empfindens. Kranke und Sieche haben häufig nur dann einen Lebenshunger, wenn sie gute Tage gesehen; ist aber der Mensch von Jugend an ein Krüppel, so steht es um die Lebensliebe und den Lebenshunger häufig anders. Ein solcher Mensch ist meist arm an Lebenshunger, seine Seele ist ausgefüllt mit dem schweren Zweifel an dem Daseinszweck, an der Güte und Gerechtigkeit eines persönlichen Gottes, wenn nicht das Gegengewicht gebildet ist durch den Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit in einer anderen Welt — weil eben die diesseitige Welt mit nicht zu verkennender Unbarmherzigkeit den Ausgleich von Recht und Unrecht, von Gleich und Ungleich, von Arm und Reich versagt.

Wenn sich aber bei dem kulturell hochstehenden Menschen ein Lebenshunger bemerkbar macht, so konzentriert sich derselbe — darin hat Zurhellen recht — in dem Streben nach Steigerung und Vollendung des persönlichen Lebens. Aber was besagt das für den Inhalt des Lebens-Strebens selbst? Jedenfalls nichts Konkretes von allgemeiner Gültigkeit.

Gewiß hat der Künstler das Bestreben, durch sein Kunstwerk, seine Schöpfung, die Emanation seines Ich, die Welt zu beglücken und zu bereichern, er ist sich aber, bei genauer Über-

legung, ebenso klar darüber, daß diese Wirkung auf die Umwelt von Zeitströmungen und anderen Faktoren abhängig ist, von Geist-Dispositionen seiner Zeit, die er nicht ohne weiteres bemeistern kann, und seine tiefste Religion liegt nicht beschlossen in dieser Hoffnung auf Wirkung gegenüber den Zeitgenossen oder der Zukunft, sondern in dem Innewerden seiner persönlichen Kraft und seines eigenen Wertes als eines Selbstwertes, in dem tiefbeglückenden und -durchfurchenden Beisichselbstsein der Seele, wie Eucken so gerne sagt. Dieses Eigenseele-Bewußtsein erreicht den höchsten Grad der Befriedigung in der Verknüpfung mit dem Allgeist, in dem Bewußtwerden des Urgedankens geistigen Seins; und erst wenn dieser Gedanke Denken und Empfinden miteinander vermählt, bewundern wir den höchsten Menschentypus.

Das Bewußtwerden der alles umfassenden Urkraft ist die höchste Entwicklungsstufe des Ursein selber, und in dieser Erkenntnis allein gewinnt der Lebenshunger seine rationale und sittliche Berechtigung. Die Versöhnung mit den entgegenstrebenden Momenten ist in der Tat nur auf diesem innerlich sich vollziehenden Wege möglich. Würde sich der Lebenshunger darauf beschränken, um die Einzelpersönlichkeit durchzusetzen gegenüber den Wechselfällen des Schicksals, so wäre ein Beisichselbstsein eine effektive Unmöglichkeit, es bedarf einer ganz anderen Anlehnung, nämlich eines klaren Sichselbstbewußtwerdens, an dem die großen Geister so reich sind. Wollen sie aber ihre Größe messen an der Umwelt, ob diese auf sie höre oder nicht, so werden sie geschädigt an ihrer sittlichen und geistigen Größe. Darin läge nicht der große Faust-Gedanke beschlossen, der in der Arbeit zwar seinen äußeren Ausdruck findet, aber in dem großen Zusammenwirken der Kräfte seine innere leitende Idee versteht.

Und nun soll, wie Zurhellen es versteht, in einem jenseitigen Leben die Vollendung der Persönlichkeit sich vollziehen? Aber wie soll das gedacht werden? Sollen dort die entgegenstehenden Strebungen festgenommen gelten, oder soll

sich dort eine Art Heiligung vollziehen, während der sublimierte Mensch nur auf anderen Raum versetzt erscheint und hier nicht mehr diejenigen Faktoren antrifft, die seinem Streben hindernd waren? — Und wo bleiben diejenigen, die in ebenso berechtigtem Streben ihren Erdenpfad dahinzogen, aber kraft ihrer eigenen Entwicklungsnotwendigkeit den Lebensweg anderer kreuzen mußten? — War denn nicht ganz natürlich die irdische Entwicklung abhängig von den Einflüssen alles irdischen Seins, von Geburt, Familie, Staat, Rasse, Volk, Zeitverhältnissen und Naturgegebenheiten? Ja, haben diese Dinge alle nicht erst den Menschen in seinem geistigen Leben geformt? Und was bleibt übrig von der Menschenseele, wenn wir dies alles beseitigen? — Ist der Mensch denn nicht selber allein personifizierter Zeugungswille seiner Eltern — ohne eigenes Zutun — oder, wie Schopenhauer sagt, „Produkt eines égoisme à deux"? —

In der Tat, ohne die philosophische und naturwissenschaftliche Analyse des Menschen-Seins gelangt man ins uferlos Spekulative und entkleidet die Begriffe völlig ihrer Attribute. Wir empfinden gerade in diesem Zusammenhange so recht die gegebene Stellung des Menschen innerhalb der Weltgegebenheit und können gar nicht reden von einer Menschen-Heiligung außerhalb dieser Umwelt. Die gesamten Mensch-Qualitäten liegen beschlossen in seinem Sein, und wenn die Kräfte, die er umschließt, sich wandeln in anders geartete Seins-Faktoren, so löst sich eben der Empfindungskomplex, der ihn zu dem machte, was wir Mensch nennen, und geht in den Allgeist der Natur über.

Nur in diesem Gedankenkreise können wir die Erwartung eines Ineinanderfließens unseres Erdplaneten mit einem größeren kosmischen Körper mit unserem inneren Empfinden versöhnen. Es bedarf eines Aufschwungs zu dieser Verbindung des Ichs mit dem Allgeiste, und wo ein solcher nicht möglich, da steht die Geistesentwicklung im kosmischen Sinne hinter höheren Entwicklungsstufen zurück. Eine solche Erkenntnis im persönlichen Bewußtsein ist in der Tat nicht allseitig möglich, gleichwie Kultur-

gedanken nicht ohne weiteres Eigentum werden können in den Geiſteskomplexen der Neger und unkultivierten Völker. Ich betrachte eben allen Menſchengeiſt nach dem Geſichtspunkt der Stufungen und erblicke die höchſte Stufe in dem Sichſelbſtbewußtwerden der Geiſtesurkraft zu einem Sicheinsfühlen mit der Geiſteseinheit, die die Natur in weiteſtem Sinne und damit auch den Menſchengeiſt, ja den ganzen Kosmos umfaßt.

In dieſem Sichſelbſtbewußtwerden des Geiſtes löſt ſich das große Wofür?, nach dem auch Zurhellen fragt. Er hat recht, wenn er das Lebensgefühl proteſtieren läßt gegen die Verſchleuderung menſchlicher Innenwerte, aber es bleibt die Frage eben die Hauptſache: Worin beſteht der Wert des Menſchen ſelbſt? — Darauf aber muß die Antwort lauten: Nicht im bloßen Menſchſein, nicht in dem Verlangen, Befriedigung innerſter Wünſche zu erreichen, ſondern in der geiſtigen Verknüpfung der Gedanken zu einer echten kosmogoniſchen Geſamtauffaſſung. Die Erkenntnis der eigenen Abhängigkeit von der Natur und einem umfaſſenden großen Ganzen muß zum tiefempfundenen **religiöſen** Gedanken werden, die Seele muß ſich ihrer ſelbſt bewußt werden als einer Partialerſcheinung eines großen geiſtigen Seins, und allein die Gewißheit, ſelbſt ein Teil des Urſeins zu ſein, hebt über die Tatſache des relativen Wertes aller irdiſchen Verhältniſſe und Güter hinweg. Der Wert des Lebens liegt ſomit in ihm ſelbſt.

„Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig wie der Brahmine," ſagt Hegel.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieſe Auffaſſung ſich himmelweit emporhebt über die Spannungsempfindung hinſichtlich Trieb und Wirklichkeit. Die Löſung dieſer Spannung ſcheint mir in der Tat im Buddhismus eine bedeutend geklärtere Entſcheidung gefunden zu haben, wie im Chriſtentum. Mag man die buddhiſtiſche Erlöſung mit Peſſimismus bezeichnen, jedenfalls aber bedeutet ſie eine tiefere Selbſtklärung und Verinnerlichung, eine fauſtiſche Weltüberwindung, als die

von Christen gern angenommene Verschiebung der Ebene vom Weltlichen ins Himmlische, die, gründlich genommen, jeder Psychologie, jeder Erfahrung die Rücksicht verweigert und im praktischen Leben leider nur zu leicht die Ethik der Motive des Handelns verdirbt. —

Und inwiefern will man aus dem Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit die Notwendigkeit jenseitiger Vergeltung ableiten?

Das Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit entsteht zweifellos erst auf höheren Kulturstufen und ist nicht im entferntesten Grundeigenschaft alles Menschlichen. Dem Verbrecher liegt das „Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit" im Moment der Tat völlig fern, er handelt aus entscheidenden Motiven und Affekten heraus, und wenn dann nach der Tat die Seelenqual einsetzt, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß diese kein einheitlich bedingtes Gefühl oder der reine Ausdruck eines ethischen Gedankens ist, sondern sich aus einer Fülle von Faktoren zusammensetzt, die nach den Gegebenheiten variieren. Ist doch in erster Linie die genossene Erziehung ein maßgebliches Moment in dem Inhalt des Empfindungskomplexes, das bedingt, daß im Durchschnitt die Menschen vom Jünglingsalter an sich den Grundzügen unserer gesellschaftlich gebotenen Moral im wesentlichen unterwerfen und nicht etwa plötzlich im Rahmen unserer gesitteten Gesellschaft naturvölkerhaftes Gebaren zu entfalten versuchen; wo das geschieht, da haben wir es mit Entartungen zu tun, gegen die das Gesetz geschaffen ist. Das Gefühl der sittlichen Verantwortung ist weiterhin bei den unzivilisierten Völkern ohne Zweifel, wenn es überhaupt zur Beobachtung kommt, basiert auf den gesamten sittlichen Anschauungen, und diese haben zweifellos ihre Urquelle in der geschichtlichen Entwicklung jedes Volkes selbst, das zur Sitte und zum Recht erheben muß, was seinem Fortkommen und seinem Zusammenhalt frommt. Denke man nur an Blutrache, an die Geschichte des Sklavenhandels, an die psychologischen Grundlagen des Menschenopfers u. dgl. mehr.

Mit dieser Anführung des Verantwortungsgefühls ist ganz

gewiß nichts für die Unsterblichkeitsidee gewonnen, für die Humanisierung unseres irdischen Daseins ist es unleugbar außerordentlich wertvoll.

Wir kehren zur Frage des Daseinszweckes noch einmal zurück. Zurhellen findet bei seinem Ausblick auf das große Leben keinen Sinn — wenn nicht eine Fortsetzung der diesseitigen Linie des persönlichen Lebens über die Zeit des Zusammenseins mit dem Körper tatsächlich existiert. Über die Idee des „Zusammenseins des persönlichen Lebens mit dem Körper" haben wir oben bereits eingehend gesprochen; wir waren zu dem Schlusse gekommen, daß Geist und Körper unmöglich als zwei verschiedene Wesenseinheiten gefaßt werden dürfen und es vielleicht einer der verhängnisvollsten Irrtümer aristotelisch-scholastischer Denkweise ist, den Körper als tote Materie zu betrachten, ja vielleicht diesem angeblichen toten Etwas noch Einwirkungen auf die Seele und ihre Regungen einzuräumen, so daß die Vollkommenheit mittelalterlicher Mönchsanschauung darin gipfeln konnte, den Körper zu kasteien und zu entfleischen, um damit dem Geiste um so mehr Übergewicht zu verleihen. Vertreten wir also die Einheitsidee von Geist und Körper, so tritt uns das Bild des „toten Körpers" natürlich von vornherein ganz anders entgegen. Die geistigen Kräfte, welche sich uns im „lebenden Körper" als chemische Vorgänge und echte biologische Lebensvorgänge dartun, welche sich uns in den psychischen Vorgängen scheinbar in Verknüpfung mit einem materiell als „Gehirn" in die Erscheinung tretenden Substrat als Entwicklung des Geistes zum Selbstbewußtsein darstellen, gehen mit dem Tode nicht etwa verloren, sondern erleben eine Transformation hinüber in die große Mannigfaltigkeit der Naturkräfte, gleichwie aus den abfallenden Blättern der Bäume im Herbst, aus dem verdorrten Farrenkraut und dem Samenkern der Früchte das neue Leben emporblüht; zieht doch der Wald immer wieder neue Nahrung aus dem Boden, ohne daß der Mensch zu diesem gewaltigen Lebensprozesse etwas hinzutäte, und seine Bäume wachsen in die Jahrhunderte hinein, ja der Untergang der Vegetation vor Jahr-

millionen ist der Grund echten modernen Lebens, indem der schaffende Geist die Steinkohle dem Erdinnern entrang.

Wie ergreifend und gewaltig sagt Wilhelm Bölsche[1]) in seinem prächtigen Werkchen vom „Steinkohlenwald": „So schließt sich der Ring der Dinge im Weltenschicksal. So war das grüne Blätterwerk dieser Steinkohlenbäume damals, als es noch Luft und Sonne trank, eigentlich schon über seiner, des Menschen, Wiege gewesen. Im Lebensschoße, in der großen Urwiege, aus der alles Zusammenhängende steigt wie am goldenen Schicksalsseil der Sage, waren beide sich schon einmal begegnet und hatten sich gesegnet. Die Weltuhr tickte. Die Pflanzen, die Sonnenkinder von ehemals, sanken in einen schwarzen Sarg. Da blühte der Mensch selber in Vollkraft aus dem lange reifenden Keim zum absoluten Sonnenkinde dieser Erde auf. Sein Sonnengeist suchte nach Wärme, nach Licht. Und der schwarze Sarg tat sich ihm auf, — aus eingesargtem Sonnenglanze der Urwelt entzündete er die hellste Fackel seiner Kultur —, am brennenden Stein." —

Es spannt sich eine goldene Brücke von dieser modernen Anschauung vom Menschengeschlecht zum altgriechischen Lebensideal, dessen Hauptzüge „die Einordnung des Menschen in das All, die Beseelung, ja Vergötterung der Naturkräfte, die Erwartung alles Glückes von einer wesensfrohen Betätigung, die Schätzung des Denkens und Erkennens als des göttlichen Funkens im Menschen" war. (Eucken[2]).)

So sind wir Menschen ganz gewiß nur ein Glied in der großen Kette der Entwicklung, der Entwicklung allumfassenden Geistes und haben durch unseren das Ich bedeutenden Empfindungskomplex teil an der großen Auswirkung des ewigen Seins. Diese besondere Möglichkeit zu höherem Leben, das edelste Ziel, ist es so recht eigentlich, was uns Menschen voneinander unterscheidet.

„Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Konsequenz

[1]) Wilhelm Bölsche, Der Steinkohlenwald, Stuttgart 1906.

[2]) Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie, Berlin 1912.

auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch darin zu erkennen." (Schelling.)

Gewiß, es steht karg um den Beitrag, den jeder Einzelne zu leisten vermag, auf daß die letzten erfrierenden Menschen eine höchstmögliche Vollkommenheit erreichen, die Wirkung jedes einzelnen ist überaus klein, vielleicht ist sie fast ganz eine Illusion, aber wer den Pulsschlag der Kultur empfindet, der kann sich auch dem beglückenden Bewußtsein nicht entziehen, daß mitten in dieser Kultur, die nur eine Entwicklungsphase des großen Allgeistes ist, zu stehen, ein Universalgedanke, Religion ist, die weit hinauswächst über die Sehnsucht nach persönlicher Unsterblichkeit. Denn was könnte diese bedeuten? —

Doch nichts anderes als ein Nebeneinander von Einzelindividuen der buntesten Reihe, der eigenstgearteten Kultur, Nationen, Völker, Jahrhunderte, angetan mit allen Sonderheiten ihres Seins, mit unverträglichstem Empfinden!

Welches Empfinden des Einzelindividuums sollte es zudem sein, das des Kindes, des Jünglings, des Mannes, des Greises? „Die Gegenwart ist die Frucht der Vergangenheit und trägt die Zukunft im Schoße", hat Leibniz gesagt. — Jeder, der die Schwelle des Alters erreicht, hat alle Entwicklungsstufen mit ihrer Eigenart durchlebt. Bedeutet das nicht alles eine Zusammenhangloſigkeit des Seins, eine unhaltbare Verewigung zeitlicher Gegebenheiten — eine geistlose Phantasie? — Wir werden im folgenden Abschnitt noch einmal kurz darauf zurückzukommen haben.

Um des großen Universalgedankens willen begegnen wir dem Leben zahlreicher Völker ohne durchgreifende Kultur, begegnen wir Lebensschöpfungen, deren Tragweite für die Umwelt gleich Null ist, sehen wir Menschen entstehen und vergehen, ohne daß auch nur eine kurze Zeitspanne sich darum änderte und wendete, sehen wir weite Gebiete auf dem Erdenrund lediglich der Vegetation oder dem ewigen Eise vorbehalten, blicken wir in die unermeßlichen Schlünde der Tiefsee, die voller Leben und Unendlichkeit sind, so daß ein mit Menschen versinkendes Schiff der

Welt der Tiefsee nur ein Spielzeug bedeutet, sehen wir ganze Tiergruppen kommen und vergehen, große Welten verfallen der Erstarrung oder gehen auf in einem höheren Planeten. Der gesamte Kosmos bleibt eben die höchste Auswirkung des Ursein, und vorerst ist es dem Menschen vorbehalten, die große kosmogonische Idee in sich zum Selbstbewußtsein zu sublimieren.

„Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben." (Goethe, Faust.)

Bleiben wir aber stehen bei der kleinmütigen Wichtigkeitsidee der persönlichen Lust und Unlust, dann dürfte der Ausweg in die große Weite der Natur und des tiefgründigen philosophischen Denkens allezeit verschlossen sein. Ich würde einem solchen Menschen raten, auf einen hohen Berg inmitten der grandiosen Alpenwelt zu steigen, auf einen Punkt, von wo man in die Weite blickt, den großen blauen Himmel zu Häupten und die Menschen als Ameisen in der Tiefe, wer sich inmitten dieser Alpenwelt so recht einsam fühlt und klein gegenüber der großen, gewaltigen Naturschöpfung, der blickt ins heilige Land der Erkenntnis, der Religion, und schämt sich fast der kindischen Selbstüberschätzung angesichts dieser Größe, dieses lebenden Seins. Wer mit dieser erhabenen Stimmung sein Herz so ganz erfüllt, der tritt in das Heiligtum des Ewig-Göttlichen und baut ihm eine Wohnstätte in seinem Menschenherzen. — „Gott ist das lebendige Unendliche," sagt Viktor Hugo, und wie betet Faust?

„Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Worum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen.

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.
Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
Die Riesenfichte, stürzend, Nachbaräste
Und Nachbarstämme, quetschend, niederstreift,
Und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert;
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.
Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
Besänftigend herüber, schweben mir
Von Felsenwänden aus dem feuchten Busch
Der Vorwelt silberne Gestalten auf,
Und lindern der Betrachtung strenge Lust." —

Dann ist die Seele bei sich selbst und denkt den großen Weltgedanken, rein und unabhängig, in seliger Klarheit. Das Ich versinkt in der Empfindung des Alls und der Ewigkeit seines Wesens. Nicht persönliche Gesetze werden Allgemeingesetze, sondern deine eigenen Gesetze sollen und können nichts anderes als Teile des großen Ganzen sein. In dieser Empfindung erreicht der Mensch das höchste Ziel. —

Ehe wir aber diese Erörterung des Unsterblichkeitsproblems verlassen, dürfte ein Blick auf die anthropologisch-historische Seite desselben von Interesse sein. Naturgemäß teilt sich die Unsterblichkeitsfrage in die zwei Punkte, die jenseitige Welt und den Seelenglauben.

Jenseitige Welt und Seelenglaube.

Ehe man von einem Jenseits redete und mit diesem Begriff Vorstellungen verband, mußte ein gewisses Weltbild vorhanden sein, die Anschauungen vom Jenseits sind an sich naturgemäß nur besondere Bestandteile kosmogonischer Vorstellungen und treten erst in einer verhältnismäßig späten Entwicklungsstufe

der Menschheit auf. Eine angeborene Idee ist der Jenseitsglaube nicht. Die ursprünglicheren Mythenbildungen kennen ein bestimmt ausgeprägtes Jenseits nicht. Das Bedürfnis eines Jenseits ergab sich erst, nachdem die Menschen ein selbständiges Seelenleben neben dem Körper, der der Verwesung anheimfällt, annahmen. Dieser Glaube scheint allerdings in die ältesten Zeiten hinein zu reichen und eng verknüpft zu sein mit den Empfindungen, die allemal der Anblick des Todes bei den Überlebenden auslöst. Der Tote unterscheidet sich in erster Linie vom Lebenden durch das Fehlen des Atems. Mit dem letzten Atemzuge scheint etwas von der Persönlichkeit sich losgelöst zu haben, was nicht mehr in sie hineinzubekommen ist, der Atem identifiziert sich mit der Kraft des geistigen Lebens, Seele genannt, mit dem Tode verläßt diese den Körper wie ein Gast das Haus, das ihn beherbergt hat. Dieser Atemseele schafft man noch heute bei den Hottentotten und Fidschiinsulanern, bei den Indianern, Samojeden und Chinesen freie Bahn, indem man bei einem Todesfalle ein Loch ins Dach der Hütte schlägt, und nach einer alten Tradition pflegt man vielfach auch bei uns das Fenster zu öffnen, wenn der Sterbende den letzten Atemzug getan.

Die Atemseele hat den Körper verlassen, aber noch kann sie jeden Augenblick wiederkehren, so lehrt der Traum, in dem man mit dem Abgeschiedenen gesprochen hat oder gemeinsame Taten vollführt. Die klare Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit ist dem primitiven Menschen keineswegs geläufig wie uns, die wir von der Tätigkeit des Gehirns auch im Schlafe wissen, vielmehr war ihm der im Traum Erschienene die Seele des Abgeschiedenen selber.

„Diese Nacht ja stand des jammervollen Patroklos
Seele bei mir am Lager, die klagende, herzlich betrübte,
Und sie gebot mir manches und glich zum Erstaunen ihm selber,"
heißt's in der Ilias (XXIII).

Die Seele des Toten gewinnt nach ihrer Trennung vom Körper etwas Unheimliches, Unberechenbares, ja sie wird geradezu

selber zum Dämon, der Krankheit und Tod den Überlebenden bringen kann. In der primitivsten Zeit währt aber das Leben dieser Seelen nur kurze Zeit.

Dann kommt eine Stufe, die etwa durch die Sudanvölker, die meisten melanesischen Stämme, die Waldindianer Südamerikas u. a. repräsentiert ist, wo besonders die Hervorragenden, die Häuptlinge des Stammes, wie sie im Gedächtnis treuer bewahrt werden, so auch als länger fortlebend erscheinen. Doch bleibt diese Vorstellung eine unbestimmte, dämonenhafte, ganz so wie die der Seele noch eine solche zu sein pflegt (Wundt[1]).) Die Seele bleibt im Diesseits, in der Umgebung der Überlebenden, und von einem Jenseits im eigentlichen Sinn ist noch nicht die Rede.

Charakteristisch ist also, daß es sich noch nicht um einen bestimmten Ort als den Aufenthaltsort der Seele handelt, weder um einen unter- noch einen überirdischen. Bei nordamerikanischen Indianerstämmen findet sich übrigens der Glaube an ein Geisterdorf, wo, den Lebenden unzugänglich, sich die Geister der Toten versammeln, die hier weiterleben, wie sie auf der Erde in Verbindung mit dem Körper gelebt haben. Bei einer Anzahl Prärieindianer wird diesem mythischen Geisterdorfe ein Büffeldorf zur Seite gestellt, wo die verstorbenen Büffel sich aufhalten. Weiterhin findet sich mannigfach der Glaube verbreitet, daß die Geister der Abgeschiedenen in Gebirgshöhlen und Schluchten ihr Dasein führten, oder auf einsamen Inseln, wie in Polynesien und an sonstigen einzelnen Küstengebieten Glaube ist.

Offenkundig stehen diese Vorstellungen schon in engem Zusammenhange mit den Unterweltsmythen, welche das erste Jenseits umfassen, in das gottbegnadete Helden, wie Odysseus, Herkules u. a., hinabsteigen, während die übrigen Menschen keinen Zugang haben. Wir verdanken die schönste Schilderung der Unterwelt Homer, und es ist wohl kaum ein Zweifel, daß sich die grundlegenden Vorstellungen desselben mit dem Volksglauben deckten.

---

[1]) Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912.

Es ist nur auffallend, daß die Vorstellung der Unterwelt sich alsbald mit dem Glauben an ein Reich des Schreckens verbindet, die Phantasie stattet sie aus mit fratzenhaften Ungeheuern, Molchen, Kröten, Drachen und Harpyien, welche in kalten, feuchten Gebirgshöhlen hausen und den Toten, den man in die Erde bestattet hat, umgeben werden. Wahrscheinlich hat das auch heute noch zweifellos Kalte, Herbe des Bestattungsmodus den psychologischen Grund für die phantastische Ausstattung der Unterwelt mit dem Grauenvollen und Häßlichen abgegeben; beschleicht doch heute noch manchen Menschen ein leiser Schauder am Abend des Begräbnistages eines lieben Toten, der nun zum ersten Male die kalte Nacht in kühler Erde ruhen wird, und für manchen verlieren Kirchhofsmauern und nächtlicher Mondschein an fahlen Gräbern niemals das Unheimliche und Schauerliche. Die Furcht vor dem Tode und das Beunruhigende, was dem Menschen nach dem Abscheiden von der Welt bevorstehen mag, projiziert sich auf das Totenreich in der Unterwelt.

Weiterhin verbindet sich mit der Unterweltsvorstellung die Idee des unterweltlichen Gerichtes, der Rechtsprechung über die Taten des Toten zu seinen Lebzeiten auf Erden. Damit tritt ein gewisses versöhnendes Moment in die Vorstellung hinein, einmal in dem Sinne, daß alles Unrecht auf Erden eine richterliche Aburteilung findet nach dem Tode, und dann in der Richtung einer Zweiteilung des unterirdischen Reiches. Neben den grauenvollen Stätten soll es auch selige Gefilde geben, und hier wandeln die Frommen und Gerechten, während die Gottlosen in den Schreckenskammern gequält und gefoltert werden. In dieser letzteren Annahme drückt sich zweifellos eine Verschärfung der Unterweltsschrecken aus, die sich nun in der Quälung und Drangsalierung der Unfrommen ausprägen. Das Schauerliche und Trostlose des ursprünglichen Unterweltbildes differenziert sich in das Schmerz- und Qualvolle einerseits und das Beseligende und Sorgenfreie andererseits.

Diese Gegensätze hindern zunächst ihre Vereinigung in den Räumen der Unterwelt nicht, die, wie Wilhelm Wundt meint,

bei semitischen wie indogermanischen Völkern die herrschende war. Auch die Walhalla der Deutschen hatte ihren ursprünglichen Sitz in der Unterwelt, und vielleicht ist sie sogar erst unter dem Einfluß des Christentums in den Himmel gewandert. Kennen wir doch die germanische Mythologie erst aus einer Zeit, in der sich das Christentum bereits bei den germanischen Stämmen verbreitet hatte.

Die Zweiteilung der Unterwelt, mit der die ursprünglich ausschließlich grauen- und schreckensvollen Vorstellungen derselben einen gewissen aufhellenden und versöhnenden — dazu übrigens auch einen nicht zu verkennenden religiös-ethisch gefärbten — Zug erhalten, scheint dann dem Empfinden vorgeschrittener Kultur nicht zu genügen. Sollten die Seligen neben den Verdammten ein Dasein in gleicher außerirdischer Umgebung zubringen können? — Es vollzieht sich eine durchgreifende Trennung: Die Unterwelt wird zur alleinigen Stätte der Gottlosen und Verdammten, und die Seligen werden eines gemeinsamen Lebens mit den Göttern teilhaftig, in einer überirdischen Welt, im Himmel. Es steigert sich der Gegensatz, der schon in den Gebieten der Unterwelt vorhanden war. Die ethische Idee aber gewinnt eine Verstärkung durch die allmählich sich durchsetzende Vorstellung, daß auch die Verworfenen durch eine magische Reinigung sich den Zugang zu dem Reiche der Seligen in der Oberwelt, dem Himmel, erkämpfen können. Die Mächte der Unterwelt erhalten eine weitere ethische Bedeutung durch die Vorstellung, daß sie aus ihr auf die Erde selbst emporsteigen und hier — ein äußerst interessantes Schreckensmotiv! — den Mörder und Übeltäter verfolgen, den Götterfrevel rächen und schon auf Erden das Unrecht mit der Gewissensunruhe des Verbrechers belegen. Vorwiegend weibliche Gestalten der Götterwelt übernehmen die Götterrolle, soweit die Götter mit der Unterwelt in Verbindung stehen. Ich erinnere an die Erinnyen, die nordische Hel, die babylonische Erekšigal; Persephone führt in der Unterwelt die Herrschaft und ragt vor ihrem Gatten Pluto weit hervor. Im überirdischen Götterreich haben dagegen

in einem charakteristischen Gegensatz die männlichen Götter als die nächsten Verkörperungen eines übermenschlichen Heldenideals den Vorrang.

In diesen Vorstellungen prägt sich sichtbarlich schon eine innige Verknüpfung des Menschenschicksals mit dem Götterglauben aus. Das Geschick des Menschen hängt auch nach dem Tode von dem Willen, von der Gunst oder der Ungunst der Götter ab; sie entscheiden das Los, ob der abgeschiedene Mensch in die Unterwelt, die allmählich zur eigentlichen Hölle geworden, oder in die Oberwelt, den Himmel, zur Gemeinschaft mit der Götterschar berufen und bestimmt wird. Huld oder Zorn der Götter: das wird der Maßstab für die Seligkeit oder die Verdammnis des Menschen nach dem Tode — welch eine Affektprojektion der menschlichen Seele auf die metaphysische Ebene! Und aus dieser Anschauung und Empfindung heraus entwickelt sich der eigentliche Kultus. Im Kult sollen die zürnenden Götter versöhnt, durch Gebet erweicht und gütig gestimmt werden. Es entstehen Kultgenossenschaften schon in früher Zeit, religiöse Verbände gehen aus den älteren Totemgenossenschaften hervor, erweitern sich über die Grenzen der Stammesabsonderungen und finden in ganz bestimmten Kulten ihre Ausprägung. Wir kennen die Mysterien der Griechen, die Sekten der römisch-hellenistischen Zeit, den Mithras-, Attis-, Osiris-, Serapisdienst, die Mysterien der Astarte, Kybele usw., und mit den Kulten bewegt sich die Sehnsucht nach einer Seligkeit nach dem Tode in aufsteigender Linie im Sinne einer ethischen Verinnerlichung. Die Phantasie schafft dabei leuchtende Bilder der Zukunft, man denke nur an das Elysium, wie es Virgil in der Aneis schildert, jenes herrliche Paradies, ein Tal der Freude und der Herrlichkeit, ein besonderes Gebiet der Unterwelt, abseits von den Gefilden der Trauer, wo die Kultgenossen ihr Leben nach dem Tode zubringen sollen. Rhadamanthys entscheidet als Richter der Unterwelt über den Eingang des Toten in das Elysium oder die Verstoßung in die graulichen Schrecken des Orkus. Während bei Homer das Schattendasein im Hades die notwendige Folge des

Abſcheidens von der Erde bedeutet, alſo noch keine Strafe bedeutet, wird bei Virgil der Hades zur Strafe, das Elyſium zur Belohnung für den irdiſchen Wandel, ja der Hades bietet die verſchiedenſten Stufungen in der Quälung ſeiner Opfer, und die einzelnen Regionen unterſcheiden ſich nach dem Grade der in ihnen zu erlebenden Qual und Pein. Die tiefſte Region der Unterwelt iſt die ſchauervollſte und grauſamſte.

Und nun gelangt die mythologiſche Vorſtellung noch einen Schritt weiter. Allmählich verliert die Unterwelt für den Frommen immer mehr ihre Schrecken, der Glaube an die Götterhuld und die eigene Gerechtigkeit hebt den Menſchen in der Vergeltungsfrage auf die Stufe der unter die Götter aufgenommenen Heroen, d. h. die Überwanderung zur Unterwelt wird überhaupt ganz fallen und die Aufnahme in den Himmel wird ſofort eintreten. Damit iſt denn die klare Scheidung vollzogen: in den ewigen Himmel gehen die Gerechten und Frommen ein, in die Hölle werden die Gottloſen verſtoßen.

Wir dürfen annehmen, daß wohl zuerſt bei den Iraniern dieſer klare Gegenſatz von Hölle und Himmel ſich grundſätzlich durchgebildet hat. Der Kampf der Götter mit den Dämonen in den Schöpfungsmythen der Kulturvölker verdichtet ſich hier zum Kampf des Lichtgottes mit dem Gott der Finſternis, Ahuramazda und Ahriman, dem allerdings auch eine Dämonenſchar zur Seite ſteht. Dabei macht Wundt auf eine bemerkenswerte Reflexion aufmerkſam: es iſt ein weſentlicher Unterſchied von den ſonſtigen Götter- und Dämonenkämpfen inſofern eingetreten, als mit der Übertragung auf zwei Götterperſönlichkeiten der Kampf nicht mehr auf der Erde ſpielt, wie der des Zeus mit den Titanen, ſondern zwiſchen einem in der Höhe thronenden Lichtgott und einem finſteren Gott der Unterwelt. Wahrſcheinlich hatte ſich dieſer Gegenſatz bei den alten Iraniern mit dem Gegenſatz der beiden Seelenvorſtellungen, der an die Erde gebundenen Körperſeele und der in die Höhe ſchwebenden geiſtigen Seele, der Pſyche, verbunden. Daraus erklärt ſich wohl der merkwürdige, von den Sitten anderer indogermaniſcher Völker weſentlich abweichende

Brauch der Iranier, daß sie die Leiche weder begruben noch verbrannten, sondern auf hohen Gerüsten den Vögeln zur Speise aussetzten. — Viele Stellen des älteren Aveſta weisen aber außerdem darauf hin, daß durch die Aussetzung der Leiche die Körperseele zerstört wird, damit um so mehr die geistige Seele unbeschwert zum Himmel aufsteige. Es ist derselbe Gegensatz zwischen Körperseele und Psyche, der noch in viel späteren Vorstellungen nachwirkt. Begegnet er uns doch, verwebt mit spezifisch christlichen Anschauungen, auch in manchen Stellen der Briefe des Apostels Paulus, wo die Körperseele in der Vorstellung der Sündhaftigkeit des Fleisches fortlebt, und wo in der Abtötung des Fleisches die Totenbräuche der Iranier leise noch anklingen. —

Das Himmelreich wird zur Stätte der seligen reinen Geister, die Hölle zum qualvollen Aufenthalt der Gottlosen, die hier noch in sinnlicher Empfindung und Empfindlichkeit die schrecklichsten Qualen und Martern über sich ergehen lassen müssen. Nun hat die Phantasie freies Spiel, so daß die unmöglichsten und unanschaulichsten Gebilde apokryphisch-apokalyptischer Jenseitsdichtungen entstehen, wobei insbesondere die Steigerung der Seligkeitsstufen im Himmel eine gewisse Schwierigkeit entstehen lassen. Es entsteht der „3. Himmel" so gut wie der „7. Himmel", ohne daß es sich um irgend eine konkrete Vorstellung handelte. Weiterhin aber schiebt sich noch zwischen Himmel und Hölle ein drittes jenseitiges Reich, das Reich der Läuterung, in dem die Seele unter der Macht des Feuers die Reinigung erlangt, die sie zum himmlischen Aufstieg befähigen soll. Wer hätte ergreifender diese in uralter Zeit beginnenden menschlichen Phantasiesysteme, diese eigenartigsten, sich steigernden Motive religiösen Dichtungsglaubens schildern können als Dante in seiner Divina comedia, der mit Virgil als Seelenführer die jenseitigen Reiche durchwandert, bis ihn der verklärte Geist der Beatrice die Gefilde des Himmels schauen läßt, die der heidnische Dichter nicht schauen darf, wo er den Triumphzug Christi, die Apostel und Maria erblickt.

„‚Ehre dem Vater, Sohn und heil'gen Geist,'
Erklang's so süß durch alle Himmelsräume,
Daß mich ein wundersamer Rausch ergriff.
Was da durchs Auge wie durchs Ohr zugleich
In meiner Seele sich einschmeichelte,
Kam über mich gleich einem Weltallslächeln.
O Ruhm! O nie beschriebne Freudigkeit!
O ganzes Leben voller Lieb und Frieden!
O sichrer Reichtum, der du wunschlos bist!
Vor meinen Augen standen die vier Fackeln
In vollem Brand, und die zuerst gekommen,
Begann in hellern Flammen aufzuleuchten."

(Gesang XXVII.)

Von der Verbindung der religiösen Jenseitsgedanken mit dem sittlichen Motiv, das sich zuerst in uralter Zeit mit dem Glauben einer Rechtsprechung im jenseitigen Leben anbahnt, ist schon kurz die Rede gewesen. Das sittliche Motiv wächst mit der Zeit zugleich mit der phantasievollen Ausgestaltung der jenseitigen Reiche und kondensiert sich schließlich in innerlich begründeter Steigerung zum eigentlichen Erlösungsgedanken, welcher aus der Sehnsucht der Menschen nach Befreiung von den Drangsalen und dem Leid unserer sichtbaren Welt entspringt. Die Werte des Diesseits verlieren an Gewicht, und die Hoffnung auf einen Tausch der Unzulänglichkeiten des irdischen Daseins gegen die himmlischen Freuden und Seligkeiten gibt dem gesamten menschlichen Empfindungsleben eine ausgeprägte Richtung. Es verblassen die Herrlichkeiten der Welt, die Macht, die äußeren Glücksgüter, das Menschheitsideal verläßt die Spuren des diesseitigen Heldenlebens und projiziert die Vollendung in das Reich des Himmlischen. Der Fromme wird der himmlischen Seligkeit teilhaftig, Menschengesetz ist Göttergesetz, ja die irdischen Gesetze sind geradezu der Willensausdruck der Gottheiten, die sittlichen wie die religiösen Gebote stammen von der Gottheit selbst, Jehovah gibt seinem Volke das Gesetz aus seiner Hand,

und Hammurabi von Babylon erläßt seine Gesetze ausdrücklich im Namen der Gottheit. Jede rechtliche Verschuldung wird gleichzeitig zur religiösen Verschuldung.

Es ist sicher richtig, wenn W. Wundt Nachdruck darauf legt, daß die sittliche Norm nicht, wie gewöhnlich geglaubt wird, von Anfang an eine religiöse Norm ist, sondern sie ist erst durch das Medium der weltbeherrschenden Götterpersönlichkeit auf das religiöse Gebiet übergegangen. Wohl aber ist allmählich unter der Wirkung dieser Verbindung der Vergeltungsgedanke, der ursprünglich der sittlichen Motive völlig entbehrte, in die Jenseitsvorstellungen eingedrungen, und wesentlich auf diesem Wege sind die sittlichen Vergehen zugleich zu religiösen Verschuldungen geworden, während auf der anderen Seite die Belohnungen im Jenseits auf die Frommen beschränkt bleiben oder doch dem Sittlichen nur unter der Bedingung zugebilligt werden, daß er sittlich und fromm zugleich sei.

Der Jenseits-Vergeltungsglaube scheint mir demnach streng von dem sagen wir: magischen Unsterblichkeitsglauben getrennt werden zu müssen. Es ist nun aber keineswegs die Vergeltungsidee von vornherein ein Zeichen sittlichen Durchdrungenseins eines Volkes oder Stammes, vielmehr hängt vielfach im Glauben der Völker die Erlangung der Seligkeit des Jenseits von ganz äußerlichen Momenten ab. Wir erkennen darin eine häufig äußerst primitive sittliche Wertung. Die vollführten oder vernachlässigten Bestattungsgebräuche, die also von dem Toten selber nicht einmal abhängen, entscheiden häufig über das Schicksal des Verstorbenen. Auch andere Dinge der Stammessitte, wie Tätowierenlassen, Nasen- und Ohrendurchbohrung usw., bedingen den Entscheid über das Fortleben nach dem Tode. Der Tod des Mannes auf dem Schlachtfeld wie der Tod der Frau im Wochenbett geben die günstigsten Aussichten für das Jenseits. Wir haben es also in diesen Beispielen im wesentlichen mit einem rein religiösen und weniger mit einem sittlichen Moment für die Jenseitsvergeltung zu tun. Auch ist nicht zu vergessen, daß bei den Israeliten, den Phöniziern, Babyloniern und Assyrern der

Glaube an eine jenseitige Vergeltung fehlt, obwohl gerade diese Völker sicher keinen sonderlich tiefen Standpunkt des Lebensernstes zeigen. Die Vergeltung vollzieht sich bei ihnen im Diesseits und über das jenseitige Leben bestehen nur traurige, schattenhafte Vorstellungen.

Welche Folgen sich aus der sittlichen Motivierung des Jenseitsglaubens ergaben hinsichtlich praktischer Züge, wollen wir nur kurz betrachten.

In der Religion des Veda finden wir die Vorstellung eines glücklichen Lebens im Jenseits zwar formell nachdrücklich ausgeprägt, aber die Rückwirkung auf die sittliche Praxis im diesseitigen Leben ist nur relativ gering, und die Hauptsache ist mehr in Kultvorgänge verlegt, die vor oder beim Begräbnis stattzufinden haben, damit die Seele nun auch wirklich des glücklichen Jenseitsdaseins teilhaftig wird. Auch die alten Ägypter kennen Jenseitsvorstellungen. Es findet sich sowohl die Notwendigkeit der Verantwortung vor dem Fährmann des Totennachens wie in zeitlich späteren Büchern die Rechtsprechung vor dem Kollegium der Götter betont, von der der Genuß der Seligkeit oder aber eine ewige Qual in der Hölle abhängt — alles eine phantasievolle Jenseitsmythologie, die indessen keinen eindringenden moralischen Rückschlag auf die Lebensgestaltung im Diesseits auszuüben vermag. Schon tiefgründiger dürften sich die Jenseitsvorstellungen im griechischen Altertum erwiesen haben und hier besonders eine Befruchtung des ästhetisch-künstlerischen Blickes herbeigeführt haben.

Ganz besonders aber wirksam erwies sich die Lehre einer jenseitigen Vergeltung in der iranischen, der mohammedanischen und schließlich in der christlichen Religion. In der iranischen Gesamtreligion ist die Idee einer jenseitigen Vergeltung ein Fundamentaldogma. Himmel und Hölle erscheinen scharf geschieden, ersterer ist der Ort der Vollendung, die Hölle das Gebiet ewiger Qual und Finsternis. Gläubige und Ungläubige werden schon im diesseitigen Leben im Hinblick auf diese scharfe Scheidung voneinander getrennt, diese Teilung greift dann be-

greiflicherweise in die ganze Lebensmoral ein und erfüllen die Menschen mit religiös gestimmten Strebungen, um so mehr als das Gesetz Ahuramazdas an scharfer Formulierung nichts zu wünschen übrig ließ. Allerdings auch hier bieten gerade die Schlußzeremonien des irdischen Lebens häufig die Entscheidung über das Zukünftige, so daß vor ihnen die eigentliche Lebensbilanz verblaßt.

Gerade dieser Punkt ist übrigens auch in die Praxis des Christentums in Wirklichkeit übergegangen, denken wir doch nur an die große Wichtigkeit, die in der katholischen Auffassung im speziellen den Toten- und Sterbezeremonien innewohnt; ja auch bei Protestanten ist die Idee einer gründlichen Verbesserung der Jenseitsansichten durch ein „gutes Ende" bis heute im Schwange. Der Buße am Ende des Lebens wohnt in dieser Auffassung eine ganz besondere Kraft bei, ein Bekennen zu Christo vermag geradezu die sittliche Tragweite des glaubenslosen oder unmoralischen Lebens aufzuheben. Individuelle Vergeltung nach dem Tode sowohl wie ein großes Welt und Endgericht kennt ebenso der mohammedanische Glaube. Hier tritt unmittelbar nach dem Tode entweder Himmelsseligkeit oder Höllenpein ein, und vielleicht ist gerade diese scharfe Herausetzung des Gedankens ein Grund für den in der mohammedanischen Religion unverkennbar hervortretenden Rückschlag auf die praktische Lebensführung. Allerdings ist wohl gerade im Islam der Gottesgedanke, die Vorstellung von der unvergleichlichen, alleinigen Souveränität Allahs, dasjenige Moment, das auch die Schicksalsfrage für jeden einzelnen nach dem Tode in die absolut gerechte Entscheidung eines allerhöchsten Richters legt. Gott, der die Welt regiert und über alles der Herr ist: er wird auch dem Gerechten und Gläubigen die ewige Seligkeit vorbehalten und den Sündern die Hölle bereiten, wie es der Ausgleich von Recht und Unrecht verlangt. Darum aber auch weiß die islamitische Phantasie sich nicht genug zu tun in der Ausmalung der Seligkeitsfreuden des Himmels. In seligen Gefilden weilt in höchster Sinnenlust der Verklärte, umtaumelt von reizenden Huris, jauchzend vor Lust und unbegrenzt in dem Genusse ewiger Freuden. Die Wirkung

solcher erträumter Paradiesesfreuden auf das leicht entflammbare orientalische Gemüt ist unfehlbar, und um des Lohnes willen mag Entbehrung und Kasteiung, Eintönigkeit und Verzicht im Diesseits schon hingenommen werden. (Wundt.)

Das alles klingt, moralisch betrachtet, wenig erbaulich. Aber, bei Licht besehen, dürften diese Dinge in eine wesentlich mildere Beurteilung rücken. Auch Religionsempfindungen dürfen nicht anders als rein psychologisch gewertet werden. Sie müssen, wie alle Dinge des Geisteslebens, aus der inneren Kultur der Menschenseele heraus verstanden werden. Der Freudenhunger ist die natürliche Reaktion auf die Leidensempfindung, auf die traurigen sozialen und kulturellen Verhältnisse. Der Mensch sehnt sich nach Vollendung, wo die Unreife der Kultur dem gesundenden Gesellschaftsleben und der Einzelförderung unübersteigbare Hemmnisse entgegenwirft, wo Seuchen und Volkselend dem aufstrebenden Sicherheitsbedürfnisse und dem Lebensgenusse immer wieder den Leidensbecher reicht, wo es nicht Tag werden kann, weil der Mensch rettungslos dem erbarmungsarmen Schicksale verfallen erscheint. Da ist die Hoffnung auf endgültige Erlösung, auf ewige Freude, ein Lebensanker, an den sich der ganze Lebensglaube anklammert, ein Religionsmotiv von tiefgreifender Kraft. Der Erlösungsgedanke ist psychologisch aus dem Lebenselend geboren, und je tiefer die Empfindung für die Lebensqual, desto größer und inniger macht sich in der Menschenbrust das Erlösungsbedürfnis geltend. Kommt aber zu dieser Seelenstimmung noch der Gottesgedanke als schwerwiegendes Religionsmoment hinzu, so gewinnt die Jenseitsidee an doppelter Kraft.

Ob allerdings die Wertung der diesseitigen Lebensmoral unter diesen treibenden Momenten nicht scharf beeinflußt werden muß, ob wir nicht gerade wegen der Lohnvorstellungen, wegen eines unzulässigen Motivs, den sittlichen Lebenswandel einer besonders strengen Beurteilung zu unterziehen haben, das scheint mir doch eine berechtigte Notwendigkeit. Kant wollte bekanntlich die Verwendung des Glaubens an die Unsterblichkeit als

Motiv zur Tugend in keiner Weise gelten lassen, und er tat gut daran. Moderne Ethik kann unmöglich ihre Existenz abhängig machen wollen von dem Für und Wider der Jenseitsvergeltung, sie wurzelt in den Notwendigkeiten des Diesseits, in den Erfordernissen des Menschentums. —

Gehen wir vom Islam zum späteren Judentum über, so finden wir hier allerdings strichweise uneinheitliche Vorstellungen über das Los der Frommen und der Gottlosen, wir hören allerlei über einen Zwischenzustand vor der Endentscheidung, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Vorstellungen keine zentralen Ideen waren, sondern mehr theologischer Reflexion angehörten. Praktische Kraft und religiöse Macht haben sie nicht entwickelt. Die Erwartungen des Judentums lagen in erster Linie im Diesseits und beschäftigten sich mit der Weltherrschaftsfrage, und auch im Anfange des Christentums beherrschte die Wiederkunft Christi auf Erden die Gemüter zu sehr, als daß zu durchdringenden Jenseitsideen Raum geblieben wäre. Das Reich Gottes sollte zu den Menschen auf Erden kommen, und hier sollte die Herrlichkeit sich entfalten. Wesentlich anders gestalteten sich schon die Erwartungen in der mittelalterlichen Epoche des Christentums.

Himmelsfreuden und Höllenqual beherrschten die christlichen Gemüter in recht wesentlichem Maße und gewannen Einfluß auf die praktische Lebensführung. Der Teufelsglaube stand in enger Beziehung zu diesen Dingen, die Kirche hielt diese Stimmung lebendig, weil sie ihre Macht in kluger Politik zum Teil auf diese Dinge zu begründen wußte. Die traurigen Erscheinungen der Hexenprozesse und Ketzergerichte sind psychologisch gar nicht denkbar ohne die ausgeprägte Seelenstimmung der Jenseitsphantasien. Wo hätte man denn Hexen und Ketzer nach ihrem moralischen Lebenswandel zu verstehen und einzuschätzen gewußt? Man entlud auf sie den ganzen Haß und vollzog an ihnen das strafende Gericht, weil man ihre Macht fürchtete für die Jenseitsverwirklichung, die man den gläubigen Gemütern verhieß und mit der die Kirche ihr Regiment führte und stützte. Wuchs doch

immer mehr die Kirche zur Heilsanstalt heran, zum Vermittler der Gottesverschmelzung, in der das höchste Glück der einzelnen Seele bestehen sollte.

Mit der Loslösung des Einzelindividuums von der vermittelnden Kraft der Kirche verlor die praktische Bedeutung der Vorstellung von einer jenseitigen Vergeltung unverkennbar. Eine gesundere Wertung des irdischen Lebens griff Platz. Die verwickelten Verhältnisse der gesamten Zusammenhänge irdischen Geschehens ließen die Notwendigkeit irdischer Größen, menschlich und sächlich genommen, immer deutlicher hervortreten, die irdische Arbeit bot Aufgaben und Pflichten in Hülle und Fülle, um wirklich Kultur aus Roheit und Gebundenheit entstehen zu lassen, und damit war es geradezu unvereinbar, lediglich nach jenseitig gerichteten Vorstellungen den Lebensinhalt zu gestalten.

In diesem Zusammenhange bedarf es eines kurzen Hinweises auf den Buddhismus. Er ist in seiner reinen Gestalt bekanntlich der Inbegriff der Diesseitsreligion. Er kennt keinen persönlichen Gott und kein Jenseits. Die Menschenaufgabe erschöpft sich in der Vollendung des Einzelmenschenseins auf dieser Welt, in der Verinnerlichung alles menschlich-sittlichen Strebens. Aber je mehr dieses Urziel Gotamas für die Praxis seiner religiösen Lehre verblaßte — religiöse Philosophie wie philosophische Religion ist nie etwas für die große Menge gewesen! —, desto üppiger schossen die Jenseitsphantasien ins Kraut. Je weniger die Diesseitsmoral Wurzel zu schlagen vermag, je weniger die Menschheit in der Seele, mit der sie im Leben des Diesseits mitteninnen steht, die Grundkräfte moralischen Eigenlebens zu empfinden versteht, desto konkreter umfaßt sie die Jenseitshoffnung mit sehnsuchtsvoll ausgebreiteten Armen und projiziert sie die Erlösungsbrunst auf die Jenseitsebene. Im späteren Buddhismus finden wir in grellsten Farben die Höllenqualen ausgemalt, gleichwie im mittelalterlichen Christentum. Die Entwertung des Diesseits trägt die phantasievolle Ausgestaltung des Jenseits als Frucht in ihrem Schoße.

Gehen wir nun dem faktischen Inhalt der Jenseitsvorstellungen

nach, so scheint mir, wie gesagt, die psychologische Basis die Erkenntnis der Unvollkommenheiten des Diesseits zu sein. Je mehr das Diesseits entwertet erscheint, desto realer drängt sich dem menschlichen Gemüte die Sehnsucht nach der Vollendung auf. Die Vollendung: das ist denn auch eigentlich die Sehnsucht christlichen Glaubens, und da sie hier nicht zu erreichen ist, so kann sie nur in einem Jenseits geschehen. Das Denken hat in diesen Dingen eigentlich niemals ausschlaggebend mitgesprochen, Erfahrungen lagen nicht vor. Von den Abgeschiedenen ist niemals einer zurückgekehrt, und die Legendendichter, welche bei Christi Tode die Gräber zu Jerusalem sich auftun lassen, verschweigen wohlweislich, was die Auferstandenen von der Grabeszeit oder einem Jenseits hätten berichten können. Auch Jesus schweigt von den „drei Tagen" seiner Grabesnacht. Die nicht so seltenen Fälle, daß Ertrunkene oder Erhängte durch künstliche Atmung wieder ins Leben zurückgerufen werden, während sie ohne dieselbe dem Leben nicht mehr zurückgegeben werden, die Scheintoten, bei denen der Geist nicht mehr von dem weiß, was um den Menschen vorgeht, sie haben auch keine Förderung gebracht. Es sind lediglich Gefühlswerte geblieben, was in den Dingen der Jenseitsfrage mitsprechen durfte. Aber diese sind bekanntlich etwas ungemein Relatives. Das Gefühl stattete die Jenseitsvorstellung mit verlockenden Bildern aus: Der Indianer erträumt die Jagdgefilde, wie er sie im diesseitigen Leben kennt und liebt, afrikanische Völker hoffen auf eine Vereinigung bequemen und arbeitsfreien Daseins bei den Vätern, die alten Germanen erschauen im Geiste das Walhall der Krieger, zu dem den Mutigen die Walküren auf feurigen Rosen emportragen, die griechische Ästhetik gebar die Gebilde der Seligen, die Earugebiete der Ägypter sind unter der milden Herrschaft des Osiris zum Ackerbau das geeignetste Gelände, der Moslem findet im Paradiese die irdischen Liebesfreuden in unvergänglichem Reize: alles eine Projektion irdischer Wünsche in die Vollendung und in die Erlösung von alledem, was der Auswirkung hier auf Erden Schranken setzte.

Psychologisch ist aber auch die Christensehnsucht nicht anders zu werten. Die durchdringende Macht christlicher Ideen bricht sich an den Naturgegebenheiten, an der Sündhaftigkeit der irdischen Kreatur hienieden. Die Erlösung von diesen Naturgegebenheiten vollendet sich im Himmel in der Verklärung, in dem Einssein mit Gott und Christo, sie löst die Schranken von arm und reich, sie entfernt körperliches und seelisches Leid, Unsicherheit und Schrecken. So weit reicht das Phantasievermögen des Gefühls. Fragt aber das Denken nach dem Wo, nach der Qualität des Ich, nach dem Inhalt dieses Ewigen, Raumlosen, Unveränderlichen, so bleibt die Frage ungelöst, und der Mensch ist nur zu leicht geneigt, sein Denken dem Gefühl, den ungestillten Wünschen zu opfern oder vielleicht in konstruktive Luftgebilde hinein sich zu verlieren. Ja, die vom Gefühl diktierte Phantasie hat sich selbst in eine Hoffnung und Behauptung des Wiedererkennens im Jenseits hineingearbeitet, und bis in die neueste Zeit hat es spekulative Theologen gegeben, welche sich einen Blick in diese Jenseitsphantasien zutrauten.

Populär ist der Gedanke des Wiedersehens und des Wiedererkennens im Jenseits ohne Zweifel, in Grabreden und Traueranzeigen wie in der Dichtung kehrt er immer wieder, ja man ist auch gemeinhin der Ansicht, damit einen korrekt christlichen Standpunkt zum Ausdruck zu bringen. Daß letztere Meinung keineswegs ohne weiteres zutrifft, habe ich schon erörtert. Würde aber auch dieser oder jener Versuch, eine christliche Unterlage zu stabilieren, gewisse Aussichten haben, so wäre damit für die Anerkennung noch nichts gewonnen und den altdogmatischen Auffassungen gegenüber das Gewicht psychologischer und philosophischer Reflexion nicht genommen. Ich glaube, daß in erster Linie die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen maßgebend sein werden, ob die Theologen jeder für sich die Frage des Wiedererkennens in bejahendem Sinne beantworten oder in negativem. Eine Einheit besteht darin zweifellos nicht; vielleicht lassen sich einige gerade wegen der Popularität der Idee des Wiedererkennens im Jenseits zu einer Bejahung mit-

nach, so scheint mir, wie gesagt, die psychologische Basis die Erkenntnis der Unvollkommenheiten des Diesseits zu sein. Je mehr das Diesseits entwertet erscheint, desto realer drängt sich dem menschlichen Gemüte die Sehnsucht nach der Vollendung auf. Die Vollendung: das ist denn auch eigentlich die Sehnsucht christlichen Glaubens, und da sie hier nicht zu erreichen ist, so kann sie nur in einem Jenseits geschehen. Das Denken hat in diesen Dingen eigentlich niemals ausschlaggebend mitgesprochen, Erfahrungen lagen nicht vor. Von den Abgeschiedenen ist niemals einer zurückgekehrt, und die Legendendichter, welche bei Christi Tode die Gräber zu Jerusalem sich auftun lassen, verschweigen wohlweislich, was die Auferstandenen von der Grabeszeit oder einem Jenseits hätten berichten können. Auch Jesus schweigt von den „drei Tagen" seiner Grabesnacht. Die nicht so seltenen Fälle, daß Ertrunkene oder Erhängte durch künstliche Atmung wieder ins Leben zurückgerufen werden, während sie ohne dieselbe dem Leben nicht mehr zurückgegeben werden, die Scheintoten, bei denen der Geist nicht mehr von dem weiß, was um den Menschen vorgeht, sie haben auch keine Förderung gebracht. Es sind lediglich Gefühlswerte geblieben, was in den Dingen der Jenseitsfrage mitsprechen durfte. Aber diese sind bekanntlich etwas ungemein Relatives. Das Gefühl stattete die Jenseitsvorstellung mit verlockenden Bildern aus: Der Indianer erträumt die Jagdgefilde, wie er sie im diesseitigen Leben kennt und liebt, afrikanische Völker hoffen auf eine Vereinigung bequemen und arbeitsfreien Daseins bei den Vätern, die alten Germanen erschauen im Geiste das Walhall der Krieger, zu dem den Mutigen die Walküren auf feurigen Rosen emportragen, die griechische Ästhetik gebar die Gebilde der Seligen, die Earugebiete der Ägypter sind unter der milden Herrschaft des Osiris zum Ackerbau das geeignetste Gelände, der Moslem findet im Paradiese die irdischen Liebesfreuden in unvergänglichem Reize: alles eine Projektion irdischer Wünsche in die Vollendung und in die Erlösung von alledem, was der Auswirkung hier auf Erden Schranken setzte.

Psychologisch ist aber auch die Christensehnsucht nicht anders zu werten. Die durchdringende Macht christlicher Ideen bricht sich an den Naturgegebenheiten, an der Sündhaftigkeit der irdischen Kreatur hienieden. Die Erlösung von diesen Naturgegebenheiten vollendet sich im Himmel in der Verklärung, in dem Einssein mit Gott und Christo, sie löst die Schranken von arm und reich, sie entfernt körperliches und seelisches Leid, Unsicherheit und Schrecken. So weit reicht das Phantasievermögen des Gefühls. Fragt aber das Denken nach dem Wo, nach der Qualität des Ich, nach dem Inhalt dieses Ewigen, Raumlosen, Unveränderlichen, so bleibt die Frage ungelöst, und der Mensch ist nur zu leicht geneigt, sein Denken dem Gefühl, den ungestillten Wünschen zu opfern oder vielleicht in konstruktive Luftgebilde hinein sich zu verlieren. Ja, die vom Gefühl diktierte Phantasie hat sich selbst in eine Hoffnung und Behauptung des Wiedererkennens im Jenseits hineingearbeitet, und bis in die neueste Zeit hat es spekulative Theologen gegeben, welche sich einen Blick in diese Jenseitsphantasien zutrauten.

Populär ist der Gedanke des Wiedersehens und des Wiedererkennens im Jenseits ohne Zweifel, in Grabreden und Traueranzeigen wie in der Dichtung kehrt er immer wieder, ja man ist auch gemeinhin der Ansicht, damit einen korrekt christlichen Standpunkt zum Ausdruck zu bringen. Daß letztere Meinung keineswegs ohne weiteres zutrifft, habe ich schon erörtert. Würde aber auch dieser oder jener Versuch, eine christliche Unterlage zu stabilieren, gewisse Aussichten haben, so wäre damit für die Anerkennung noch nichts gewonnen und den altdogmatischen Auffassungen gegenüber das Gewicht psychologischer und philosophischer Reflexion nicht genommen. Ich glaube, daß in erster Linie die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen maßgebend sein werden, ob die Theologen jeder für sich die Frage des Wiedererkennens in bejahendem Sinne beantworten oder in negativem. Eine Einheit besteht darin zweifellos nicht; vielleicht lassen sich einige gerade wegen der Popularität der Idee des Wiedererkennens im Jenseits zu einer Bejahung mit-

bestimmen und konstruieren unter diesem Drange eine innige Verknüpfung mit christlich-dogmatischem Gedankenkreise.

Völkerpsychologisch ist festzuhalten, daß bei den Völkern, welche eine Fortexistenz nach dem Tode annehmen, fast ausnahmslos auch der Zusammenhalt des Stammes, der Sippe, der Familie fortlebt, es ist eben die Jenseitsidee im Grunde genommen eine Sublimierung der Diesseitsverhältnisse. Der Rigveda der Inder nimmt eine Vereinigung mit den Vätern, mit Yama an, dem Schatz deiner guten Werke. In der iranischen Religion finden die Seelen bei ihrer Auferstehung ihren irdischen Körper wieder und erkennen die Bekannten und lieben Angehörigen aus dem Diesseits.

Sokrates freut sich nach Platos Apologie, Kap. XXII, auf den Verkehr mit den Helden der Urzeit. Cicero läßt den älteren Cato sich auf das Wiedersehen mit Freunden und Bekannten freuen und mit Sehnsucht erfüllt sein nach der Wiedervereinigung mit dem Sohne, der nur um auf ihn zurückzuschauen die Erde verlassen habe. Auch ist an das berühmte „Somnium Scipionis“ im VI. Buche seiner Schrift „de re publica“ zu erinnern, in dem die Seligen auf der Milchstraße sich ewigen Lebens erfreuen.

In der altisraelitischen Scheol-Vorstellung spricht sich im allgemeinen nur ein schattenhaftes Fortexistieren aus; es ist kein fröhliches Zusammensein, in der Scheol ist das Leben erloschen, aber ein Wiedererkennen der Schatten untereinander scheint doch nicht ganz abgewiesen zu werden. Das Buch Daniel lehrt eine Auferstehung teils zu ewigem Leben, teils zu ewiger Qual, das 2. Buch der Makkabäer nimmt immerhin schon eine Wiedervereinigung der Abgeschiedenen an.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß gerade die Makkabäerzeit (um 160 vor Chr.) an phantasievollen Zukunftsbildern überaus reich gewesen ist, die eine Mischung von jüdisch-orientalisch-griechischen Vorstellungsweisen darstellt. Kamen doch aus Babylonien und Persien die Spekulationen über göttliche Mittelwesen, das gute und böse Geisterreich, über Auferstehung, Weltgericht und

jenseitige Vergeltungsorte. In der Weise der persischen Amschaspans oder Erzengel wurden göttliche Attribute verselbständigt zu persönlichen Mittlern zwischen Gott und Welt. Die Engel werden besondere Mächte, die Idee der Schutzengel stammt aus jener Zeit. Die Dämonen erhielten nun im Judentum die religiöse Bedeutung von gefallenen Engeln, die unter ihrem Oberhaupt, dem Satan, ein gottfeindliches Reich bilden. Die Angst vor diesen feindlichen Geistesmächten lastete wie ein Alp auf den Seelen der Menschen jener Zeit, der Juden nicht weniger als der Heiden. Aber wie die Juden diese Vorstellung eines Kampfes zwischen dem göttlichen und dem satanischen Regiment ohne Zweifel von den Persern übernommen haben, so hofften sie auch mit diesen auf einen künftigen Sieg der Gottesherrschaft, Erlösung des Gottesvolkes, allgemeines Weltgericht und Totenauferstehung. (Pfleiderer[1]).)

Das Neue Testament spricht, wie schon erwähnt, von einem gegenseitigen Wiedersehen oder Wiedererkennen der Seligen untereinander mit keinem Wort, vielmehr steht für die neutestamentliche Frömmigkeit einzig und allein die Vereinigung der Gläubigen mit Christus im Vordergrunde.

Anders liegen die Dinge im späteren Christentum, das, fern von aller philosophischen Vorstellung von einem Aufgehen der Einzelseele in den Universalgeist oder ähnlichen modernen Auffassungen, grundsätzlich die Befreiung des Menschen von der Gewalt des Todes durch die leibliche Auferstehung den Zweifeln der antiken Vorstellungen entgegensetzte und damit auch dem Glauben an ein persönliches Wiedersehen Eingang zu verschaffen suchte.

Bei Irenäus behalten die Seelen menschliche Gestalt, damit sie auch im Jenseits sich des Wiedersehens freuen können, Tertullian glaubt an eine geistige Gemeinschaft nach der Auferstehung, in der sich die einzelnen Glieder vom Diesseits her erkennen, denn Gott trenne nicht, was er auf Erden zusammen-

[1]) Pfleiderer, Religion und Religionen, München 1911.

geführt. Cyprian schildert die Erwartung unserer Lieben im Jenseits, der Eltern, Brüder und Kinder, denen wir zueilen, um mit ihnen, den Heiligen, den Aposteln und Märtyrern zusammen zu sein. Augustin meint, wir werden mit Gottesaugen auch unsere Lieben und Bekannten ins Jenseits schauen; er nimmt ein geistiges Wiedererkennen an, ist aber auch von phantasievollem konkretem Wiedererkennen kein Gegner.

Und so geht es weiter wohl das ganze erste Jahrtausend hindurch.

In der Tat erscheint es ja durchaus logisch, solange man mit der Auferstehung des irdischen Leibes die Wiederherstellung desselben annimmt, ohne daß ein Sinnesorgan fehlte, auch an ein Wiedererkennen zu glauben. Schwierigkeiten ergeben sich für den nüchtern Denkenden dabei wohl ganz ohne Zweifel, ja die Unmöglichkeit der Realisierung dieser gesamten Phantasien liegt wohl auf der Hand. Im Rahmen der kleinen, eng zusammenhaltenden Familie erscheint die Fortsetzung des irdischen Wohlseins, die Gemeinsamkeit in einer „besseren" Welt als ein harmlos-naiver Traum, immerhin psychologisch verständlich, aber das gesamte Sein der Menschheit unter das Signum des naiven Realismus stellen zu wollen, schlägt doch einer philosophisch denkenden Zeit ins Gesicht.

Man vergegenwärtige sich doch wirklich einmal konkret, was alles an Voraussetzungen notwendig ist, um nach dem Abscheiden von dieser Welt eine Restitution der irdischen Verhältnisse, und zwar unter Aufhebung von Zeit und Raum, von Nation und Rasse und aller spezifisch menschlich-organisatorischen Momente herbeizuführen. Um der Paradoxie willen erscheint eine solche Mühe der Darstellung nahezu völlig wertlos.

Die Grundlage alles Wiedersehens und Wiedererkennens bildet naturgemäß die Zusammensetzung der geistigen Funktionen, auf der unser irdisches Gemeinschaftsleben beruht. Sind diese aber bedingt durch einen dauernden Fluß chemisch-organischer Vorgänge, so kann von einer Stabilität des Seelenvermögens schon gar nicht die Rede sein, wir sind trotz alles

Ich-Bewußtseins kein ruhendes, sondern ein dauernd sich verändernden Ich, wie schon bei der Darstellung der Philosophie E. Machs erörtert wurde. Tritt der Tod ein, so geht in der Tat, wenn wir auch alle erkenntnistheoretischen Erörterungen beiseite lassen, eine durchgreifende Umwandlung körperlicher und geistiger Art vor sich, die Leiche ist nicht mehr der Repräsentant eines Ich, und es drängt sich die Auffassung auf, daß sich ein abgegrenztes Individuelles mit allen geistigen Umgrenzungen aufgelöst hat in ein prinzipiell Universell-Geistiges, das sich uns in Form chemischer Kräfteumsetzung darstellt.

Noch klarer tritt dieser Individualuntergang zutage, wenn wir an die Vernichtung von Körpern durch andere Körper denken. Der vom Tiger verspeiste Indier wird zur Fleischnahrung des Tieres, weil dieses in seiner organischen Bestimmung vom Fleisch leben muß; der verspeiste Körper wird stofflich umgewandelt und bildet alsbald eine Kraftpotenz des Tigers selbst. Dieselben großen Naturgesetze machen sich geltend bei unserer eigenen Ernährung, mag sie die Fleischkost oder die Pflanzenkost bevorzugen. Ein Brandunglück, eine Explosion, Blitzschlag, Verbrühungen in Metallgießereien oder was wir an irdischen Schicksalsschlägen dieser Kategorie nennen mögen, vernichten den menschlichen Körper durch chemische Kraftprozesse, durch Ersatz mittels eines völlig neuen Etwas; die Asche ist etwas völlig verschiedenes von dem, was vorher dagewesen, und die Idee der Rückwandlung ist nichts anderes als eine gänzlich irrsinnig erscheinende Utopie. Sollen die Leichen auf dem Meeresgrunde, auf die sich die Haie und andere Anthropophagen stürzen, einstmals wieder auferstehen können, nachdem sie in zahlreiche menschenfressende Tiere übergegangen sind und hier Bestandteile eines ganz neuen Organismus werden? Werden die zerschnittenen Leichenteile der Anatomien sich wieder zusammenfügen oder die Zerstückelungen der Leichenschänder und Lustmörder über ein grausiges irdisches Schauspiel hinauswachsen zu einem himmlischen Verklärungsprozesse? Werden die menschlichen Präparate in Spiritus einst den Bannkreis der Museen verlassen, die Föten

und Embryonen eine Seelensubstanz werden und Individualgeister in einer himmlischen Welt spielen? —

Die Phantasie dürfte erlahmen, wollte sie allen natürlichen Gegebenheiten unseres Seins in der Beziehung zur Frage leiblicher Auferstehung gerecht werden.

Aber sollte es vielleicht mit der Seele anders sein? — Wenn wir nicht die Entwicklung jedes menschlichen Seelenlebens mit unserem Bewußtsein zu erkennen in der Lage wären, wenn nicht speziell die Erkenntnis der Seelenentwicklung vom Kinde zum reifen Manne und das Studium der Abnahme der Seelenfähigkeiten und Seelenäußerungen mit dem Alter und insbesondere mit den Vorgängen, die wir unter den Begriff der Seelenerkrankungen zusammenfassen, Gemeingut moderner psychologischer und physiologischer Forschung wäre, dann möchte es hingehen, von der Seele als einem abgerundeten geistigen Etwas zu reden, die enge Verknüpfung von Seele und Körper — die eine moderne Einheitsphilosophie nicht grundsätzlich voneinander zu trennen wünscht — zu ignorieren und die Seele als individuelle Geisteskraft, als geistiges Monon, in eine himmlische Jenseitigkeit eingehen zu lassen, vorausgesetzt, daß nicht auch schon der Realität einer solchen die gewichtigsten astronomisch-kosmogonischen Bedenken entgegenstünden, getragen von erkenntnistheoretischen Philosophemen.

Von allen diesen Dingen hat eine naive Zeit nichts gewußt, religiöse Gefühlsstrebungen haben den Sieg davongetragen über rationalistische Geistesarbeit, und ihre Leistungen fanden stets einen um so dankbareren Boden, als ihre Ergebnisse die Unvollkommenheiten des irdischen Lebens in eine alles Leid und alle Schädlichkeiten des Diesseits aufhebende Verklärung hineinwandeln zu können schienen.

In der Tat: Unvollkommenheiten erheischen im menschlichen Bewußtsein Vervollkommnung, und des Lebens Sinn und Inhalt scheint aller versöhnenden Gestaltung bar, wenn nicht die Lösung in einem vollkommenen Jenseits erwartet werden darf. Das gehört zu den Bedürfnissen des menschlichen Empfindungsarsenals.

In dem Bewußtsein des Menschen lebt diese Überzeugung, aber sie lebt eben auch nur so lange, als das geistige Leben als ein Absolutes, Unabhängiges, Unwandelbares, Einheitliches und Eigenartig-Transzendentes geglaubt wird. Wie anders aber liegen die Dinge, wenn Seelenleben unter die Notwendigkeit der Entwicklung, unter die Annahme der Bedingtheit und die Gesetzmäßigkeiten aller Kraftäußerungen gestellt wird, wenn Seelenleben als Kraft verstanden wird, als Ursein, das sich in den verschiedensten Formen auswirkt und in der Form der psychischen Kraft beim Menschen und in geringerer Art bei Tier und Pflanze im Sinne Fechners eben eine hochorganisierte Potenz erreicht. Ist uns doch selbst beim Menschen die Entwicklungsmöglichkeit des Geisteslebens klar gegeben, wenn wir nur die anthropologischen und rassenwissenschaftlichen Ergebnisse mit der ganzen Seelenfrage verknüpfen.

Aber bleiben wir wirklich einmal auf dem naiven Anschauungsboden des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens und der Wiedererkennungsidee: wie unheimlich ewig dünken mich die Kleinlichkeiten unseres Lebens, sollten sie wirklich verewigt werden! Nicht nur mit Freunden, ja auch mit denen, die uns zu Lebzeiten nicht der Freundschaft goldene Gaben zuteil werden ließen, wie wir schon kurz berührt haben, mit unseren Lehrern, die uns die Kindheit je nach ihrer geistigen Beschaffenheit versüßten oder versauerten, mit den Menschen, die uns im Leben begegneten, sei es in kaufmännischen, in wissenschaftlichen oder welchen Zusammenhängen es sein mag, mit allen gefährlichen wie milden Individuen — denn das war doch in Wirklichkeit nichts anderes als ihr Charakter! —, mit allen Individuen gleicher und verschiedener Nationalität und Rasse, also mit allen Weltenkindern soll es „dort" ein bewußtes Wiedersehen geben? —

Es ist ja vielleicht eine der praktisch wichtigsten und schönsten Gegebenheiten im irdischen Leben, vergessen zu können! Der Talmud lehrt: „Wer gern verzeiht, dem verzeiht Gott".

Nun steht im naiven Glauben des irdischen Seins ganze Fülle

vor der Seele des Verklärten — denn anders darf doch wohl nicht kalkuliert werden, wenn Ich Ich bleiben soll. Und wenn gar der fromme Glauben auch noch die Hölle stabiliert und hier die Ungerechten schmoren läßt: es dürfte der mitleidige Geist nicht zur Seligkeit des Gemütes kommen, wenn er auch nur einen einzigen seiner Lieben in dieser Höllenqual wüßte, oder es müßte die Empfindung in jener jenseitigen Welt tatsächlich auf einer niederen Stufe stehen, als wie sie moralisch schon im Diesseits einzuschätzen ist. So sei ein überzeugtes Niemals! diesen Phantasien entgegengesetzt. Die Vervollkommnungsidee, die sich, wie wir schon in der Auseinandersetzung mit Zurhellen sahen, ist nicht geeignet, die persönliche Unsterblichkeitssehnsucht in eine Realisierung hinein zu vertiefen, sie ist aber der stichhaltigste Ankergrund für eine Diesseitsethik, die ihren Zielpunkt in der möglichst energischen Geltendmachung persönlicher Humanitätsstrebungen und in der sozialisierten Individualauswirkung sieht.

Die ausgiebige Erörterung der ganzen Frage wäre wohl kaum erforderlich gewesen, griffen nicht ihre Einzelmomente gerade in grundlegende dogmatische Lehren der katholischen Kirche hinein. Die gesamte Eschatologie der Mystik und Scholastik bewahrt dieselbe noch heute und läßt daran nicht rütteln. In einem eigenartigen Gemisch von weichlicher Sentimentalität und kraß-realistischer Gestaltung bewegt sich die Literatur unter Berufung auf die alten Kirchenväter und die Scholastiker. Der Paderborner Bischof Schneider hat ein ausführliches Buch über: „Das andere Leben" 1905 in 8. Auflage herausgegeben. Was würde die Heiligenanrufung für einen Sinn haben, wenn nicht die Fähigkeit der Rückerinnerung als Tatsache angenommen würde? Die ganzen Beziehungen von Fegefeuer und Himmel einerseits und Erde andererseits fallen mit dem Zweifel an der Rückerinnerung; die katholische Kirche wird darum niemals von diesen Dingen als dogmatischem Bestandteil lassen, sie würde einen wichtigen Teil ihrer ganzen Ethik aufgeben.

Es ließen nun die Reformatoren Fegefeuer und Heiligenanrufung fallen, und ihre Heilsgewißheit konzentrierte sich im ganzen genommen auf eine Verschmelzung mit Christus im Himmel. Aber doch ging bei Luther z. B. der Ewigkeitsgedanke in den Wiedersehensglauben über; schrieb er doch am 15. Februar 1530 an seinen Vater:

„Unser Herz und Heiland sei mit und bei Euch, auf daß, Gott gebe, es geschehe hier und dort, wir uns fröhlich wiederum sehen mögen. Denn unser Glaube ist gewiß, und wir zweifeln nicht, daß wir uns bei Christo werden wiedersehen in kurzem, sintemal der Abschied von diesem Leben vor Gott viel geringer ist, denn ob ich von Mansfeld hierher von Euch, oder Ihr von Wittenberg gen Mansfeld von mir zöget. Das ist gewißlich wahr, es ist um ein Stündlein Schlafs zu tun, so wird's anders werden" [1]). Nicht minder hat sich nach dem bekannten Berichte des Justus Jonas der Reformator noch am Vorabend seines Todes zur Hoffnung auf ein Wiedersehen bekannt. Als er da zu Eisleben in der großen Stube auf seinem Stuhle am Tische saß, „gedachte er unter anderem dieser Frage, ob wir uns in jener seligen und ewigen Versammlung auch kennen würden. Und da wir fleißig baten des Berichts, da sprach er: Wie tat Adam? Er hatte Eva nie gesehen, lag da und schlief; als er aber aufwachte, da sagte er nicht: wo kommst du her, was bist du? sondern: das ist Fleisch von meinem Fleische. Woher wußte er, daß das Weib nicht aus einem Stein gesprungen sei? Daher, daß er des Geistes voll und in wahrhaftiger Erkenntnis Gottes war. Zu dieser Erkenntnis und Bild werden wir in jenem Leben wiederum in Christo erneut, daß wir Vater und Mutter und uns untereinader kennen werden von Angesicht, besser denn Adam und Eva."

Und ähnlich hat Zwingli vom Wiedersehen im Jenseits gedacht, wie aus seiner an Franz I. von Frankreich gerichteten „Fidei christianae expositio" hervorgeht, Melanchthon be-

[1]) Walch X, 2109 f., nach Hoffmann, Das Wiedersehen jenseits des Todes, Leipzig 1906.

vor der Seele des Verklärten — denn anders darf doch wohl nicht kalkuliert werden, wenn Ich Ich bleiben soll. Und wenn gar der fromme Glauben auch noch die Hölle stabiliert und hier die Ungerechten schmoren läßt: es dürfte der mitleidige Geist nicht zur Seligkeit des Gemütes kommen, wenn er auch nur einen einzigen seiner Lieben in dieser Höllenqual wüßte, oder es müßte die Empfindung in jener jenseitigen Welt tatsächlich auf einer niederen Stufe stehen, als wie sie moralisch schon im Diesseits einzuschätzen ist. So sei ein überzeugtes Niemals! diesen Phantasien entgegengesetzt. Die Vervollkommnungsidee, die sich, wie wir schon in der Auseinandersetzung mit Zurhellen sahen, ist nicht geeignet, die persönliche Unsterblichkeitssehnsucht in eine Realisierung hinein zu vertiefen, sie ist aber der stichhaltigste Ankergrund für eine Diesseitsethik, die ihren Zielpunkt in der möglichst energischen Geltendmachung persönlicher Humanitätsstrebungen und in der sozialisierten Individualauswirkung sieht.

Die ausgiebige Erörterung der ganzen Frage wäre wohl kaum erforderlich gewesen, griffen nicht ihre Einzelmomente gerade in grundlegende dogmatische Lehren der katholischen Kirche hinein. Die gesamte Eschatologie der Mystik und Scholastik bewahrt dieselbe noch heute und läßt daran nicht rütteln. In einem eigenartigen Gemisch von weichlicher Sentimentalität und kraß-realistischer Gestaltung bewegt sich die Literatur unter Berufung auf die alten Kirchenväter und die Scholastiker. Der Paderborner Bischof Schneider hat ein ausführliches Buch über: „Das andere Leben" 1905 in 8. Auflage herausgegeben. Was würde die Heiligenanrufung für einen Sinn haben, wenn nicht die Fähigkeit der Rückerinnerung als Tatsache angenommen würde? Die ganzen Beziehungen von Fegefeuer und Himmel einerseits und Erde andererseits fallen mit dem Zweifel an der Rückerinnerung; die katholische Kirche wird darum niemals von diesen Dingen als dogmatischem Bestandteil lassen, sie würde einen wichtigen Teil ihrer ganzen Ethik aufgeben.

Es ließen nun die Reformatoren Fegefeuer und Heiligenanrufung fallen, und ihre Heilsgewißheit konzentrierte sich im ganzen genommen auf eine Verschmelzung mit Christus im Himmel. Aber doch ging bei Luther z. B. der Ewigkeitsgedanke in den Wiedersehensglauben über; schrieb er doch am 15. Februar 1530 an seinen Vater:

„Unser Herz und Heiland sei mit und bei Euch, auf daß, Gott gebe, es geschehe hier und dort, wir uns fröhlich wiederum sehen mögen. Denn unser Glaube ist gewiß, und wir zweifeln nicht, daß wir uns bei Christo werden wiedersehen in kurzem, sintemal der Abschied von diesem Leben vor Gott viel geringer ist, denn ob ich von Mansfeld hierher von Euch, oder Ihr von Wittenberg gen Mansfeld von mir zöget. Das ist gewißlich wahr, es ist um ein Stündlein Schlafs zu tun, so wird's anders werden" [1]). Nicht minder hat sich nach dem bekannten Berichte des Justus Jonas der Reformator noch am Vorabend seines Todes zur Hoffnung auf ein Wiedersehen bekannt. Als er da zu Eisleben in der großen Stube auf seinem Stuhle am Tische saß, „gedachte er unter anderem dieser Frage, ob wir uns in jener seligen und ewigen Versammlung auch kennen würden. Und da wir fleißig baten des Berichts, da sprach er: Wie tat Adam? Er hatte Eva nie gesehen, lag da und schlief; als er aber aufwachte, da sagte er nicht: wo kommst du her, was bist du? sondern: das ist Fleisch von meinem Fleische. Woher wußte er, daß das Weib nicht aus einem Stein gesprungen sei? Daher, daß er des Geistes voll und in wahrhaftiger Erkenntnis Gottes war. Zu dieser Erkenntnis und Bild werden wir in jenem Leben wiederum in Christo erneut, daß wir Vater und Mutter und uns untereinander kennen werden von Angesicht, besser denn Adam und Eva."

Und ähnlich hat Zwingli vom Wiedersehen im Jenseits gedacht, wie aus seiner an Franz I. von Frankreich gerichteten „Fidei christianae expositio" hervorgeht, Melanchthon be-

[1]) Walch X, 2109 f., nach Hoffmann, Das Wiedersehen jenseits des Todes, Leipzig 1906.

kundet seinen Wiedersehensglauben in einem Briefe an Siegismund Gelous von Eperies in Ungarn.

Es würde zu weit führen, den Gedanken durch die Neuzeit hindurch zu verfolgen. Daß die Gewißheit der Idee abnahm, unterliegt keinem Zweifel, und schließlich hat David Friedrich Strauß keine Mißdeutung darüber zugelassen, daß ihm das Jenseits der letzte Feind war, den die spekulative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden habe. Und doch unterscheidet sich von dieser Ablehnung wiederum scharf der Standpunkt etwa Karl v. Hases, Richard Rothes, Luthardts, Kaftans, Kattenbuschs. Unzweifelhaft legt selbst die moderne Theologie auf die gesamte Jenseitsfrage noch heute einen unverkennbaren Nachdruck und wird damit kaum für eine Konzession an moderne Psychologie und Naturwissenschaft, insbesondere an die analysierende Seelenlehre zu haben sein.

Spiritualistische Lösung und die Idee der Seelenwanderung.

Wir kommen aus den Schwierigkeiten meines Erachtens nicht besser heraus als auf dem Anschauungswege des spiritualistischen Monismus.

Sind Geisteskräfte überall wirksam, im materiell erscheinenden Gehirne, in den chemischen Energien des materiell erscheinenden Körpers, in den Lebensäußerungen alles Organischen und in allem scheinbar Toten, bestehen keine grundsätzlichen Unterschiede und beruht das Seelenleben auf einem Sichselbstbewußtwerden der unendlichen, ewigen Kraft oder, besser gesagt, des Urseins, so verstehen wir auch das Aufhören des individuell-bewußten Seins und den Übergang desselben in einen anderen Verband der ewigen Seinselemente. Dann wird der Leichnam in die Kräfte der Erde übergehen, der vom Tier gefressene Mensch eine Stoffwechselkomponente seines Vernichters werden, gleichwie die verzehrte Pflanze sich umsetzt in Körperbestandteile oder nach unserer Auffassung in geistige Kraftkomponenten dessen, der sie in sich aufnimmt. So stellt die gesamte Todes- und Vernichtungserscheinung einen un-

endlichen Verwandlungsprozeß dar, bis die Mikrokosmen ſchließlich in einen Makrokosmos aufgehen.

Von dieſer Perſpektive aus kann auch die ganze Vernichtung unſeres Erdballes, das Aufgehen unſeres irdiſchen Planeten in einen größeren nichts Rätſelvolles und Schreckliches an ſich tragen, gleichwie das Aufgehen aller Weltkörper in die Sonne nur eine Phaſe in der Unendlichkeit darſtellen würde. Aus ihrer Fülle würde die Sonne wiederum neue Körper bilden können, wie ſie einſt unſeren Erdkörper gebar, — Neugeburt neuer Welten, neuer Geiſter. Der ſcheinbare Auflöſungsprozeß bedeutet alſo keineswegs ein Aufhören und Vernichtetwerden vorhandener Kräfte, ſondern lediglich zuſammenfaſſende, ſammelnde Majoriſierung zum Gewaltigeren, ewiges Sein erhält ſich im ewigen Sein, Erhaltung der Kraft gilt auch für den Makrokosmos! —

„Kein Tod iſt in der Schöpfung, ſondern Verwandlung," ſagt Herder in ſeinen Beiträgen „zur Religionsphiloſophie"; „Verwandlung nach dem weiſeſten beſten Geſetz der Notwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reich der Veränderungen ſich immer neu, immer wirkend erhalten will und alſo durch Anziehen und Abſtoßen, durch Freundſchaft und Feindſchaft ihr organiſches Gewand unaufhörlich ändert."

Iſt denn dieſe Vorſtellung wirklich einzigartig? — Sollten nicht ganz verwandte Prozeſſe uns aus anderen Lebensvorgängen bekannt ſein? —

Ich meine die Entſtehung des Menſchenlebens ſelbſt kann kaum anders begriffen werden als unter dem Geſichtspunkt der Transformation geiſtiger Kräfte, die uns körperlich zum Bewußtſein und zur Erkenntnis kommen. Aus dem Zuſammentreffen des männlichen Samens mit dem der Befruchtung harrenden Ei im weiblichen Organismus entſteht ein „Vereinigungskörper"; er wächſt und ringt ſich ſchließlich nach 9monatiger Entwicklungszeit aus dem mütterlichen Schoße los. Dieſes Produkt verrät zunächſt nichts weiter als Empfindlichkeitsvermögen gegenüber äußeren Reizen, dann aber

differenziert sich das geistige Sein immer feiner, gründlicher, und schließlich haben wir als Endstadium: den Menschen, begabt mit den immer wiederkehrenden Attributen des Empfindens, Vorstellens und Denkens. Aus rein körperlichen Elementen und ihren Bewegungen heraus kann dieses Menschwerden niemals begriffen werden. Wie anders aber stellt sich der Vorgang dem Begreifen dar, wenn wir das Leben aus dem Leben sich entwickeln lassen, wenn das Eiweiß des männlichen Samens und das Protoplasma der weiblichen Eizelle in Wahrheit geistiges, Kräfte darstellendes Sein ist, wenn die Menschwerdung tatsächlich auf der Vereinigung geistiger Potenzen in partialer Abtrennung seitens des Vaters und der Mutter beruht, wenn dieses Vereinigungssein geistiger Kräfte in ein einheitliches Zentrum sich hineinkristallisiert, das heranwächst, indem es aus der Nahrung des mütterlichen Organismus seine Wachstumselemente gewinnt, also einen Transformationsprozeß von Kräften herbeiführt, um schließlich selber in der Vollendung das zu werden, was die Erzeuger sind, von denen sich die Partialkräfte zur Vereinigung behufs Bildung einer neuen Einheitskraft abspalteten? —

Vergessen wir doch auch nicht, daß die geistige Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Erzeugern gar nicht verständlich ist, wenn wir es nicht tatsächlich mit geistiger Elementen-Ablösung im Zeugungsakte zu tun hätten, und diese geistige Ähnlichkeit ist gewiß nicht aus bloßen erzieherischen Faktoren in der Kindheit erklärbar; sie prägt sich vielmehr in dem ganzen geistigen Sein aus. Und sollte die körperliche Ähnlichkeit nicht ebenfalls darauf beruhen, daß die geistigen Kräfte, die uns sinnlich als Körper entgegentreten, eben entwicklungsgeschichtlich Partialkräfte der Eltern sind?

Vielleicht gehört auch kurz die Frage der Deszendenz ausgesprochener Alkoholiker hierher. Die körperliche Degeneration alkoholischer Väter führt in sehr zahlreichen Fällen eine geistige Degeneration der Kinder herbei. Hier haben wir geradezu ein klassisches Beispiel dafür, daß eben die körperliche Entartung

sich geltend macht in der Rückwirkung des lebenerzeugenden Samens auf die Gestaltung des Geistes des Kindes. Vom spiritualistisch-monistischen Standpunkte aus aufgefaßt wirkt die chemische Kraft des Alkohols als geistige Potenz auf den geistigen Komplex des Menschen im Sinne einer Degeneration, und zwar nicht nur soweit die geistige Kraft des Menschen sich im Selbstbewußtsein äußert, sondern auch soweit sein Körper aus geistigen Elementen, welche mit den uns erkennbaren oder erschließbaren biologischen Vorgängen identisch sind, besteht. Von dieser Degeneration wird auch das die Zeugungsenergie anscheinend verkörpernde Sameneiweiß betroffen, so daß nach der Vereinigung mit dem von der Mutter stammenden geistigen Potential die vollwertige geistige Entwicklung der partiellen väterlichen Geistespotenz in einem neuen Empfindungskomplex, dem Neugebornen, nicht statthat.

In diesen den überaus weitschichtigen Erfahrungen und Erkenntnissen der ganzen Zeugungsfrage zugehörigen Tatsachen liegt vielleicht die stärkste Stütze für die Berechtigung unserer monistisch-spiritualistischen Weltanschauung beschlossen. Das vergangene Jahrhundert hat uns in äußerst exakten Untersuchungen die Kenntnis des körperlich sich kundtuenden Zeugungsprozesses vermittelt. Aber mit der Darstellung der Vorgänge im mikroskopischen Bilde hält wohl keiner, selbst der gröbste Materialist, die Erscheinungen für ergründet und ihre Deutung für erschöpft. Das mindeste, was ein spirituellen Anschauungen abholder Kritiker zugestehen muß, ist das eigenartige, vom Befruchtungsmoment an sich regende Leben im Protoplasma der Eizelle; aus dem scheinbar Einfachsten erhebt sich dann ein Bau, mit schärfsten und kompliziertesten Differenzierungen, Organe, Sinneswerkzeuge, Extremitäten bilden sich in raschem Entwicklungsprozeß, und nach 9 Monaten erscheint das große Werk der Natur: der lebende Mensch! Mag der Kritiker an dem objektiven Sein der Materie nicht zweifeln, nun so wird er der „Kraft“ in diesem Entwicklungsprozesse ohne Zweifel eine überaus große treibende Gestaltungstätigkeit nicht absprechen wollen.

Jedenfalls offenbart sich hier Leben in einem Aktivitätsprozesse von solcher Intensität und Kompliziertheit, wie kaum irgendwo anders. Und mit dem scheinbar körperlichen Gestalten verbindet sich die Geistesschöpfung des Individuums. Neuer Geist — aus materiellen elterlichen Produkten? — Hier liegt die große Schwierigkeit der Reflexion. Die dualistische Auffassung vermag sie nicht zu lösen! —

Haben wir in diesen Abschnitten der Geistestransformation einige Aufmerksamkeit gewidmet und dieselbe auch im Zeugungsprozesse, der Menschwerdung, als den wirklichen Vorgang bezeichnet, so bedarf es noch des Hinweises darauf, daß diese spiritualistische Auffassung unverkennbar einen verwandten Vorgänger in dem Seelenwanderungsglauben hat, nicht als ob der spiritualistische Monismus denselben vertreten wollte, das verbietet schon die Differenz in der Auffassung der Seele, welche in dem Seelenwanderungsglauben als eine umschlossene Einheit ohne Transformationsmöglichkeit in andere Kräfte erscheint; vielmehr löst sich im Seelenwanderungsglauben die Seele vom äußeren Körper los und geht vom einen Wesen auf das andere, Tier oder Pflanze, auch Gegenstände, über. Es liegt etwas Verwandtes mit unserer spiritualistischen Auffassung des Seins darin, so daß wir dieser eigenartigen Erscheinung im Geistesleben gerade nicht weniger Völker und Zeiten eine kurze Erörterung widmen möchten.

Von dem weitverbreiteten Glauben bis in unsere Zeit hinein, daß die Seele etwas vom Körper Ablösbares, speziell im Tode vom Körper sich Scheidendes und Überlebendes sei, ist schon die Rede gewesen. Auch bei Christen unserer Zeit gehört die Vorstellung, daß mit dem Tode die Seele in eine andere Sphäre, das Jenseits, aufsteige und hier den Leichnam als etwas Totes, Irdisches zurücklasse, zu den sicheren Bestandteilen religiösen Glaubens. Dabei spielt meist keine Rolle, daß man die angebliche „Seele" häufig in krankhaftestem Zustande, ja bis zur Unfähigkeit, die Umstehenden zu erkennen oder auch nur einen einigermaßen verständigen Gedanken zu produzieren, beobachtet.

Auch die Unfertigkeit der Kindesseele, ferner der Irrsinn, haben nicht die Seelenvorstellung bei einer großen Menge zeitgenössischer Christen irgendwie zu berühren vermocht. Die Seele ist bei diesen eben das πνεῦμα, das Göttliche, das in den irdischen Leib hineingekommen, wie und wann bleibt unerörtert.

Analog der menschlichen Begabung mit einer Seele haben die primitiven Menschen auch die Tiere mit einer Seele ausgestattet. Das ist an sich kein unlogischer Gedanke, denn auch die Tiere verraten geistige Tätigkeiten, die der naive Verstand nicht aus rein körperlichen Fähigkeiten abzuleiten vermochte, und Ed. v. Hartmann erkennt den Tieren „Religion" als Geistesvermögen zu. Im Naturzustande ist zudem das menschliche Leben mit dem des Tieres viel inniger verknüpft; der Mensch schläft mit dem Tiere, pflegt es als seinen Gefährten, der ihm die Lebensbedürfnisse zuzutragen berufen ist und für ihn ein wertvolles Kapital bedeutet. Die Tierseele hört ebensowenig auf zu leben, wenn sie mit dem leiblichen Tode aus dem Körper scheidet, wie die menschliche Seele. So gab man dem toten Araber bei seinem Tode sein Kamel mit, und bei unseren deutschen Urvätern schlachtete man das Streitroß. Ähnlich ist der Glaube an die Pflanzenseele, die Fechner, wie besprochen, in seiner „Nanna" ausdrücklich und eingehend befürwortet, weitverbreitet, und wenn wir bei Dichtern allenthalben aus dem geheimnisvollen Rauschen der Blätter die Sprache der Natur abgeleitet finden, so geht diese poetische Phantasie weit über die Bedeutung dichterischer Gestaltungsvorliebe hinaus. Noch heute ist der Aberglaube nicht selten anzutreffen, daß die Baumseele dem Menschen das Geschick der Zukunft verkünde, oder daß das Krachen des Holzes in der Wand einen bevorstehenden Todesfall anzeige. Ähnlich hat man auch leblosen Gegenständen eine Seele beigelegt, wie der Fetischglaube beweist.

Die eigentliche Seelenwanderung setzt nun ein Übergehen der Seele auf ein anderes Wesen voraus. Diese Vorstellung prägt sich in den verschiedensten Gebräuchen aus. Bertholet hat in seinem Buch über die Seelenwanderung (Tübingen 1906)

eine Anzahl solcher charakteristischer Sitten berichtet. Bei den Römern war es Brauch, daß über einen Verscheidenden der nächste Verwandte sich beugte, um seinen letzten Atemzug, d. h. seine Seele, aufzunehmen. Von einem Stamme in Florida (in Nordamerika) wird uns erzählt, daß, wenn eine Frau bei der Entbindung starb, das Kind über ihr Gesicht gehalten wurde, um gleicherweise mit der aus ihr weichenden Seele erfüllt zu werden. Ebendort pflegten sich Schwangere Leichenzügen in den Weg zu stellen, um die Seele des Verstorbenen für ihre Leibesfrucht in sich aufzunehmen, und bei den Algonkin-Indianern wurden die kleinen Kinder am Wege beerdigt, damit ihre Seelen in vorbeigehende Frauen einfahren möchten, um wieder geboren zu werden. Aus einem gleichen Motiv begruben die Calabaris, die vornehmsten und gebildetsten Neger der Sklavenküste, ihre Toten im Hause: ihre Seelen sollten in das nächstgeborene Kind einziehen. Der Glaube, daß die Seele eines Verstorbenen in einem Kinde wieder zum Vorschein komme, ist weit verbreitet. Vielleicht findet sich eine Spur davon auch bei den alten Babyloniern. Sicher beruht auf ihm die in Tibet übliche Erbfolge der höchsten religiösen Würde: ist der Dalai Lama gestorben, so fällt die Wahl seines Nachfolgers auf einen nach 9 Monaten geborenen Knaben. Natürlich gilt er als eines Geistes Kind mit dem Verstorbenen. Und das ist überhaupt der nächste Sinn des Glaubens an einen Übergang der Seele von einem Menschen auf den andern: er gibt die Antwort auf die Frage nach der Ursache der geistigen oder auch schon körperlichen Ähnlichkeit zweier Menschen; insbesondere sucht er die Tatsache der Familienähnlichkeit zu deuten. Bei den Khonds, einer ureingeborenen Völkerschaft Indiens, feiert man eine Geburt nach 7 Tagen durch ein Fest, wobei der Priester durch Beobachtungen am Körper des Kindes feststellt, welcher seiner Ahnen wieder erschienen sei, und das Kind erhält nach ihm seinen Namen.

Neuseeländische Priester zählen vor dem neugeborenen Kinde eine lange Reihe von Namen seiner Ahnen her, bis es bei einem derselben nießt oder schreit: das ist der Ahn, dessen Seele sich

in ihm wiederverkörpert hat, und nach dem es genannt wird. In Klein-Popo befragen die Eltern, wenn ein Kind geboren ist, das Orakel mit 16 Palmenkernen, ob in das neugeborene Kind eine Seele von mütterlicher oder väterlicher Seite, und welche bestimmte, übergegangen sei. Von der Antwort des Orakels hängt die Benennung des Kindes ab, welches den Namen des Verstorbenen erhält, dessen Seele es übernommen haben soll. Bei den Wilden Australiens scheint der Glaube verbreitet zu sein, daß die Weißen nur die Wiedergekehrten ihrer eigenen Rasse seien. Auch scheint bei der Menschenfresserei nicht selten der Glaube mitzuspielen, daß die Seele des Verzehrten in den Sieger übergehe und diesem die geistigen Eigenschaften des Opfers verleihe.

Weiterhin erscheint die Menschenverwandlung in ein Tier als ein Stück Seelenwanderung. Es ist an zahlreiche Märchen zu erinnern, an die Verwandlungskünste der Hexen. Im alten Griechenland wurde die Seele unter dem Bilde des Schmetterlings gemalt, überaus weit verbreitet erscheint der Glaube, daß die Seele Vogelgestalt annehme, auch ist die Seelenverwandlung in die Gestalt einer Schlange beliebt, oder einer Maus, einer Kröte. Vampyre sind besonders bei den Slawen berüchtigt als Seelenträger Verstorbener und genießen hier den Ruf, daß sie den Lebenden das Blut aussaugen. Die Menschenseele mag sich fernerhin in allerlei Pflanzen, wie in die Bohne, in einen Baum oder Strauch flüchten.

Bilden nun diese Vorstellungen im allgemeinen nur unklare abergläubische Furchtphantasien, so finden wir einen ausgesprochenen Seelenwanderungsglauben hauptsächlich bei den Indern, Griechen und Kelten, weniger scharf ausgeprägt bei den Ägyptern. Das Charakteristische bei dem Seelenwanderungsglauben im strengen Sinne bildet das unerbittliche Verhängnis des Menschen, dieser Seelenwanderung unterworfen zu sein und vielleicht nur durch einen langen Weg der Läuterung von derselben erlöst zu werden.

Bei den Indern ist der Seelenwanderungsglaube ganz und

gar beherrscht von dem Gedanken der moralischen Vergeltung. Das der vorbuddhistischen Zeit angehörende berühmte Gesetzbuch des Manu, welches für die Moral der Brahmanen maßgebend ist, läßt deutlich erkennen, daß nach der indischen Vorstellung sich die Seele in das Tier verwandelt, das seinem Charakter nach dem verbrecherischen Menschen am nächsten steht. So wird der Priester, welcher Gelder unterschlägt, ein Geier oder eine Krähe, weil bekanntlich gerade diese Vögel diebische Neigungen zeigen. Am schlimmsten scheint es denen zu ergehen, welche mit dem Weibe eines Priesters oder Lehrers Ehebruch treiben (das ist eine der sogenannten Todsünden im Gesetzbuch): ihre Seelen fahren, und zwar, wie es heißt, hundertmal, in Gras, Gesträuche, Kriechtiere, in Fleischfresser, in Tiere mit Klauen und solche, die Grausamkeiten verüben. Überhaupt ist es natürlich durchweg die Meinung, daß die angedrohte Wiedergeburt nicht die letzte, abschließende, sondern selber nur Vorstufe zu einer weiteren sein werde, so daß sich die Reihe auf ungemessene Zeiträume ausdehnt — das Gesetzbuch spricht von einer Wanderung durch 10000 Millionen Existenzen! (VI, 63.) (Bertholet.)

Auf weitere Einzelheiten dieser eigenartigen Vorstellungen brauchen wir wohl nicht einzugehen, nur finde auch hier zur Kritik dieser Lehren von Manus Gesetzbuch Herders treffliche Äußerung Platz: „Wie leicht," sagt er, „büßt doch der Grausame, dessen Seele in einen Tiger wandert! Der ehemalige Tiger in Menschengestalt ist jetzt ein wirklicher Tiger ohne Pflicht und Gewissen, die ihn ehemals zuweilen noch quälten. Jetzt schießt er los und zerfleischt mit Durst, Hunger und Appetit aus innerem, nun erst ganz gestillten Triebe. Das wünschte, das wollte ja der menschliche Tiger. Statt gestraft zu sein, ist er belohnt. Er ist, was er zu sein wünschte und einst in Menschengestalt sehr unvollkommen war."

Im Buddhismus gehört die Seelenwanderung in ihrer eigentlichen Form nicht zum Bestandteile der Urlehre Gotama Buddhas, da dieser die substantielle Seele, welche doch die Voraussetzung aller Seelenwanderung ist, klar und deutlich

leugnete. Buddha kannte nur seelische Vorgänge, aber kein Ich. Nur der schaffende Mensch erzeugt sich selbst immer wieder von neuem, und diese unablässige Erneuerung führt schließlich zur innigsten, durchgreifenden Sehnsucht nach Erlösung, die nur durch die Verneinung des menschlichen Willens zur Tat gestillt wird. Diese auf die grausamen Wechselfälle und sich durchkreuzenden Interessen basierte Philosophie hat bekanntlich in Schopenhauer ihren Erneurer und geistvollen Vertreter gefunden. Indessen scheint dieser Widerspruch, der in der Ableugnung der substantiellen Seele und der Seelenwanderung andererseits liegt, nicht so streng erfaßt worden zu sein, Buddha als Philosoph wurde zweifellos weniger vom Volke, den philosophisch Ungebildeten, begriffen, als in seiner Eigenschaft des mehr in allgemeiner Form die Selbstveredlung predigenden Sittenlehrers.

Von dem griechischen Seelenwanderungsglauben sind uns mancherlei Einzelheiten bekannt. Insbesondere scheint Nordgriechenland, wo der Schauplatz der Orpheus-Legende spielt, durch die Sekte der Orphiker dem Seelenwanderungsglauben reiche Sympathien entgegengebracht zu haben. Die Anhänger dieser Sekte erkennen in Leib und Seele einen überaus unstimmigen Bund, den zwar der Tod löst, der sich aber durch die unablässigen Geburten immer von neuem wiederherstellt. So kommt es zu einer immer wiederkehrenden Inkarnation der Seele. Nach der Lehre des Orpheus befreit von diesem Spiele der Gott Dionysos, dem sich die Menschen in heiligem Kulte hingeben sollen, um eine immer höhere Wiedergeburt zu erlangen, bis sie schließlich zur Reinheit des Gottes selbst vordringen.

Verwandt ist zweifellos mit dieser Lehre der Orphiker das System des Pythagoras, der bekanntlich in Unteritalien wirkte und ein begeisterter Lehrer der Seelenwanderung, der Metempsychosis, war. Pindar, Empedokles wie Plato haben ebenfalls die Seelenwanderung vertreten. Empedokles dehnte sie sogar auf die Pflanzen aus. Nach Plato geht die mensch-

liche Seele durch mehrere Körper hindurch, durch mindestens drei, in einem zeitlichen Zwischenraum von je 1000 Jahren. Für die Art der neuen Seelenformation ist nach Plato der Charakter maßgebend, den die Seele sich selbst wählt und erwirbt. Das sittliche Verhalten läßt sie aufwärts steigen oder bis in einen Tierleib sinken. Auf dem ersteren Wege aber gelangt sie zur Befreiung von aller Wiedergeburt und zum „Reich des ewigen, ungetrübten Seins". Die Hymnen des Rigveda wissen noch nichts von einer Seelenwanderung. (Deußen[1]).)

Im Judentum und in der Bibel ist der Seelenwanderungsglauben wohl auch gelegentlich gestreift, und es ist nicht unmöglich, daß er sich auch hier in mehr oder weniger klarer Ausprägung als Bestandteil religiöser Anschauung geltend gemacht hat, freilich ist mit solchen Anklängen nicht der Auferstehungsglauben zu vermischen, der zur Zeit Jesu Gemeingut aller frommen Juden war. Insbesondere wird unter den griechischen Juden — so bei Philo — der griechische Seelenwanderungsglaube sich leicht mit christlichen Anschauungen verquickt haben, so daß die menschliche Seele nach ihrer Auffassung sich nur durch den Abfall von Gott mit dem irdischen Leibe verbinden mußte. Durch die Läuterung befreit sich die Seele von der irdischen Sinnlichkeit, vermag sie das aber nicht, so geht sie nach dem Tode abermals in einen Körper ein.

Die spätere jüdische Philosophie der Kabbalisten zeigt offenbar die Anerkennung des Seelenwanderungsglaubens in nahezu reiner Gestalt und glaubt an die Überwanderung der Seelen in Tiere, Raubtiere, Vögel und Würmer, wobei sich eine eigenartige, von überspannter Phantasie getragene Bibelinterpretation geltend machte.

Das offizielle Christentum hat ebenso wie später der Mohammedanismus die Seelenwanderung abgelehnt. Indessen sind zahlreiche Sekten vorhanden gewesen, die gerade in der Anerkennung dieses Glaubens einen besonderen Bestandteil ihrer

[1]) Deußen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, 1 u. 2, Leipzig 1906.

Separation erblickten, so in den ersten Jahrhunderten nicht wenige gnostische Sekten. Im 4. und 5. Jahrhundert hat der Manichäismus die Wanderung der Seelen zu einem äußerst phantasievollen System ausgebildet, das sich mit astronomischen Vorstellungen in engste Verbindung setzte und auf die etwa seit 242 von dem Perser Mani gepredigte Religion zurückging. Die noch vorhandenen Reste gnostischer Sekten gingen geradezu in ihr auf, „ein glühend prächtiges Natur- und Weltgedicht".

Ein gutes Bild dieser eigenartigen Erscheinung findet sich bei Ad. Jülicher[1]). Gleich ewig, so schildert Jülicher die Religion des Mani, stehen sich Licht und Finsternis gegenüber als Riesenreiche, das Licht persönlich als Erster, Herrlicher mit zweimal fünf Gliedern, der sich einen Lichthimmel und eine Lichterde schafft, während im Reich der Finsternis sich erst in der Zeit der Urteufel bildet. Seine Gier unternimmt einen Einbruch in die Lichterde, wobei er einen Teil von Lichtelementen entführt und schleunigst mit Finsterniselementen zusammenmischt. In unserer aus vielen Himmeln und Erden bestehenden Welt, die von guten Geistern zum Zweck der Loslösung der gefangenen Lichtteile aufgebaut worden ist, stellen Sonne und Mond Riesenbehälter bereits befreiten Lichtes dar, Lichtschiffe, und unaufhörlich setzen die himmlischen Räder ihr Ausscheidungswerk fort. Am schwierigsten ist die Arbeit an dem Menschen, den der Teufel nach seinem Bilde unter Assistenz von Habgier und Wollust mit perfider Einschließung aller Lichtkräfte geschaffen hat. Aber Sendboten von oben, wie Abraham, Zoroaster, Buddha, Christus, als letzter und Vollender aller Offenbarung Mani, belehren die Menschen über die Wahrheit; und die Auserwählten unter ihnen entziehen sich durch die drei Siegel, die sie auf Busen, Mund und Hand legen, allen materiellen Genüssen, und lehren die anderen, die Massen der Hörer, sich auf ein Leben in gleicher Askese vorbereiten. So naht langsam der Tag, wo die Weltgeschichte ihr Ziel erreicht, alle Lichtteile erlöst sind und die Engel nun die

[1]) Ad. Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum in der „Kultur der Gegenwart", Leipzig 1909.

Welt in ungeheurem Brande zusammenstürzen lassen. Alsdann auf ewig getrennt hoch oben das Buch des Lichts, in der Tiefe das des Dunkels.

Der Manichäismus ist ein persischer Gnostizismus, der aber seine Wurzeln in babylonisch-chaldäischer Weisheit hat. Nach häufiger Anschauung gehen die Seelen nach dem Tode in den Mond und bleiben dort während der Zeit des zunehmenden Mondes; bei abnehmendem Monde steigen sie in Gestalt des Regens wieder herab und gehen je nach ihren Taten in höhere oder niedere tierische Körper oder Pflanzen ein. Von Mani berichtet nun der Bischof Epiphanius: Aus den 12 Zeichen des Tierkreises läßt er die Seelen der gestorbenen Menschen und der übrigen lebenden Wesen in Lichtergestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Mond und Sonne nämlich sollen Schiffe sein. Das kleinere Schiff führt die Last 15 Tage, solange der Mond sich füllt; vom 15. Tage an setzt es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führt sie zum Aon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. Indessen ist das nur das Schicksal der Guten, der „Wahrhaftigen", d. h. der vollbürtigen Manichäer. Mani kennt nun drei Klassen von Menschen; neben jenen Vollbürtigen noch die Halbbürtigen, die sogenannten „Zuhörer", und die Nichtmanichäer. Die Seelen der „Zuhörer" gehen nach dem Tode im glücklichsten Falle in den Leib eines Menschen ein, der ein „Wahrhaftiger" wird, oder sie fahren in Pflanzen und Bäume, deren Früchte die „Wahrhaftigen" genießen, speziell in Melonen und Gurken, die jene essen, und das ist der Weg ihrer Reinigung. Die Seelen der Nichtmanichäer dagegen wandern, wo nicht ihre ewige Verdammnis angenommen wird, in niedriger stehende ungenießbare Pflanzen, die nach Manichäerglauben ihre Nahrung aus der Erde statt aus Sonnenschein und freier Luft ziehen, oder sie gehen in Tierleiber ein. Man mag verwundert fragen, ob es denn einen tieferen Grad bezeichne, in einem Tiere wiederverkörpert zu werden als in einer genießbaren Pflanze. Seltsamerweise war das in der Tat die Meinung der Manichäer,

die die Tierwelt als materiellere Schöpfung unter die Pflanzenwelt stellten. (Bertholet.)

Die zahlreichen Sekten des Mittelalters, die sogenannten Katharer, haben ebenfalls den Seelenwanderungsglauben in reicher Phantasie genährt, und mit dieser Lehre hing ebenso wie bei den Manichäern und Indiern das Verbot zusammen, Tiere zu töten und zu essen. In geringer Ausprägung begegnen wir dann dem Seelenwanderungsglauben in der mittelalterlichen Scholastik. Erwähnen wir dann noch kurz den sonderbaren Franciscus Mercurius van Helmont (1618—1699) und Emanuel Swedenborg (1688—1772), über den selbst Kant ein klares Urteil nicht zu gewinnen vermochte, so wird ein gewisser, wenn auch neuzeitlicher Höhepunkt in Goethe und Lessing erreicht, mit deren Seelenwanderungsideen sich wiederum Bertholet in guter Zusammenstellung beschäftigt, worauf ich mich eingehender beziehe. Auch Schrempf[1]) kommt in seinem „Lessing" auf diese eigenartigen Anschauungen zu sprechen.

Goethe war geneigt, die Sympathie zwischen Menschen auf eine in einem früheren Dasein existierende Verwandtschaft der Betreffenden zurückzuführen.

„Ach, du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau,"

so ruft er Frau von Stein zu, und an Wieland schreibt er (wahrscheinlich im April 1776): „Ich kann mir die Bedeutsamkeit, die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären, als durch die Seelenwanderung. — Ja wir waren einst Mann und Weib! — Nun wissen wir von uns — verhüllt, in Geisterduft. — Ich habe keine Namen für uns — die Vergangenheit — die Zukunft — das All." Und in einem Briefe an Frau von Stein aus dem Jahre 1781 (2. Juli) finden wir noch die Stelle: „Wie gut ist's, daß der Mensch sterbe, um nur die Eindrücke auszulöschen und gebadet wiederzukommen."

Es ist nur zu berechtigt, darauf hinzuweisen, daß das alles

[1]) Schrempf, Lessing, Leipzig 1913.

Welt in ungeheurem Brande zusammenstürzen lassen. Alsdann auf ewig getrennt hoch oben das Buch des Lichts, in der Tiefe das des Dunkels.

Der Manichäismus ist ein persischer Gnostizismus, der aber seine Wurzeln in babylonisch-chaldäischer Weisheit hat. Nach häufiger Anschauung gehen die Seelen nach dem Tode in den Mond und bleiben dort während der Zeit des zunehmenden Mondes; bei abnehmendem Monde steigen sie in Gestalt des Regens wieder herab und gehen je nach ihren Taten in höhere oder niedere tierische Körper oder Pflanzen ein. Von Mani berichtet nun der Bischof Epiphanius: Aus den 12 Zeichen des Tierkreises läßt er die Seelen der gestorbenen Menschen und der übrigen lebenden Wesen in Lichtergestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Mond und Sonne nämlich sollen Schiffe sein. Das kleinere Schiff führt die Last 15 Tage, solange der Mond sich füllt; vom 15. Tage an setzt es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führt sie zum Aon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. Indessen ist das nur das Schicksal der Guten, der „Wahrhaftigen", d. h. der vollbürtigen Manichäer. Mani kennt nun drei Klassen von Menschen; neben jenen Vollbürtigen noch die Halbbürtigen, die sogenannten „Zuhörer", und die Nichtmanichäer. Die Seelen der „Zuhörer" gehen nach dem Tode im glücklichsten Falle in den Leib eines Menschen ein, der ein „Wahrhaftiger" wird, oder sie fahren in Pflanzen und Bäume, deren Früchte die „Wahrhaftigen" genießen, speziell in Melonen und Gurken, die jene essen, und das ist der Weg ihrer Reinigung. Die Seelen der Nichtmanichäer dagegen wandern, wo nicht ihre ewige Verdammnis angenommen wird, in niedriger stehende ungenießbare Pflanzen, die nach Manichäerglauben ihre Nahrung aus der Erde statt aus Sonnenschein und freier Luft ziehen, oder sie gehen in Tierleiber ein. Man mag verwundert fragen, ob es denn einen tieferen Grad bezeichne, in einem Tiere wiederverkörpert zu werden als in einer genießbaren Pflanze. Seltsamerweise war das in der Tat die Meinung der Manichäer,

die die Tierwelt als materiellere Schöpfung unter die Pflanzenwelt stellten. (Bertholet.)

Die zahlreichen Sekten des Mittelalters, die sogenannten Katharer, haben ebenfalls den Seelenwanderungsglauben in reicher Phantasie genährt, und mit dieser Lehre hing ebenso wie bei den Manichäern und Indiern das Verbot zusammen, Tiere zu töten und zu essen. In geringer Ausprägung begegnen wir dann dem Seelenwanderungsglauben in der mittelalterlichen Scholastik. Erwähnen wir dann noch kurz den sonderbaren Franciscus Mercurius van Helmont (1618—1699) und Emanuel Swedenborg (1688—1772), über den selbst Kant ein klares Urteil nicht zu gewinnen vermochte, so wird ein gewisser, wenn auch neuzeitlicher Höhepunkt in Goethe und Lessing erreicht, mit deren Seelenwanderungsideen sich wiederum Bertholet in guter Zusammenstellung beschäftigt, worauf ich mich eingehender beziehe. Auch Schrempf[1]) kommt in seinem „Lessing" auf diese eigenartigen Anschauungen zu sprechen.

Goethe war geneigt, die Sympathie zwischen Menschen auf eine in einem früheren Dasein existierende Verwandtschaft der Betreffenden zurückzuführen.

„Ach, du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau,"

so ruft er Frau von Stein zu, und an Wieland schreibt er (wahrscheinlich im April 1776): „Ich kann mir die Bedeutsamkeit, die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären, als durch die Seelenwanderung. — Ja wir waren einst Mann und Weib! — Nun wissen wir von uns — verhüllt, in Geisterduft. — Ich habe keine Namen für uns — die Vergangenheit — die Zukunft — das All." Und in einem Briefe an Frau von Stein aus dem Jahre 1781 (2. Juli) finden wir noch die Stelle: „Wie gut ist's, daß der Mensch sterbe, um nur die Eindrücke auszulöschen und gebadet wiederzukommen."

Es ist nur zu berechtigt, darauf hinzuweisen, daß das alles

[1]) Schrempf, Lessing, Leipzig 1913.

Gedanken waren, wie sie in jener Zeit in der Luft lagen und die Gemüter beschäftigten.

Lichtenberg (1742—1799), der bekannte Physiker und satirische Schriftsteller, von dem die bekannten „Lichtenbergschen Figuren" stammen und der durch literarische Kämpfe mit Lavater wegen dessen Bekehrungsversuchs an Mendelssohn und seiner „Physiognomik" in Konflikt kam, sagt, vielleicht in phantasievoller Verknüpfung mit seinen astronomischen Studien, denen er in Göttingen oblag, von sich: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde." Auch in seinen Aphorismen ist von Seelenwanderung die Rede. Von Goethes Schwager, Joh. Georg Schlosser wie von David Hume, dessen „Unsterblichkeit der Seele" 1783 herauskam, ist die Anhängerschaft an den Seelenwanderungsglauben festgestellt.

Und dann bleibt noch Lessing zu erwähnen. Aus dem Jahre 1780 stammt die Hauptschrift, in der er sich zum Anwalt der Seelenwanderung macht, nachdem er sie schon zwei Jahre zuvor (in den nachgelassenen Anmerkungen zu Campes philosophischen Gesprächen) angedeutet hatte mit den Worten: „Ist es denn schon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, daß ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit hindurchmüßte? Vielleicht lag dieser Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eigenes System zugrunde? Vielleicht war dieses neue System kein anderes als das ganz älteste . . ." Eine „Hypothese" nennt zwar Lessing die Seelenwanderungslehre nur, ja gelegentlich bloß eine „Grille". Aber — so lautet § 95 der genannten Hauptschrift, der „Erziehung des Menschengeschlechtes" — „ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?" „Im Gegenteil," sagt Lessing in einem Fragment, „die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel." Man hat denn

auch im Seelenwanderungsglauben den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Lessingschen Schrift finden wollen. Mit Unrecht, meint Bertholet; er stellt sich nur im gegebenen Augenblicke als das Mittel einer Rechtfertigung Gottes dem Einwand gegenüber ein, es schließe sein Plan einer Erziehung des Menschengeschlechts so viele einzelne Menschen von seinen Segnungen aus. Das tut er mit nichten, meint Lessing, vielmehr: „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben." — „In einem und ebendemselben Leben durchlaufen haben? Kann er in ebendemselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in ebendemselben Leben beide überholt haben?" Das nun wohl nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?" (§ 93, 94). Und nun strömen in höchstem Enthusiasmus Lessing jene beredten Worte aus, die den berühmten Schluß seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes", seines „religiösen Testamentes", wie man es genannt hat, bilden (§§ 96—100):

„Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung getan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu tun, uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, daß ich schon dagewesen? Wohl mir, daß ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt verlassen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? — Oder, weil so zuviel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren! — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" —

Dem einzelnen Menschen die ganze Ewigkeit gehörig, zu der er sich auf dem Wege langer Entwicklung emporhebt — das ist der Lessingsche Gedanke, wie er uns auch in mehr philosophischer Prägung schon aus seinem aus dem Jahre 1777 uns erhaltenen Fragmente, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", entgegentritt. Folgendes ist sein wesentlicher Inhalt: Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist. Aber sie ist zugleich ein endliches Wesen. Sie erlangt folglich diese unendlichen Vorstellungen nur nach und nach in einer unendlichen Folge der Zeit. Das Maß und die Ordnung, in welcher sie ihre Vorstellungen allmählich erlangt, sind die Sinne. Aber unsere gegenwärtigen fünf Sinne sind nicht das Erste. Denn die Natur tut nie und nirgends einen Sprung; darum wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Es ist also wahrscheinlich, daß der Mensch schon zuvor ein Leben mit einer geringeren Zahl der Sinne geführt, und daß er Stufen in einer verschiedenen Kombination dieser Sinne durchlaufen hat. Dieser Gedanke, verbunden mit dem andern, daß jedes Stäubchen der Materie einer Seele zu einem Sinne dienen könne, führt Lessing zur weiteren Annahme, daß noch mehr Sinne möglich sein müssen: wie z. B. dem Lichte der Sinn des Gesichtes entspricht, so können und werden gewiß z. B. der elektrischen oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können; und es wird auf einmal uns eine neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt ebensowenig einen Begriff machen können, als frühere Optiker sich von Licht und Farbe machen konnten. Zudem ist nicht zu vergessen, daß sich Lessing gegenüber Jacobi rückhaltlos zu dem Grundsatz Spinozas: Deus sive natura bekannt hat, da er sich von einem außerweltlichen Gott schlechterdings keine Vorstellungen machen könne.

Das war der Grundgedanke ſchon bei den Stoikern: Gott und die Natur ſind im Grundweſen identiſch.

Eine Grundlage fand Leſſing für ſeine Seelenwanderungsgedanken in der Keimlehre des Genfer Naturphiloſophen Ch. Bonnet, der 1769 in ſeiner franzöſiſchen Schrift über philoſophiſche Wiedergeburt auseinandergeſetzt hatte, wie aus dem urſprünglichen Bildungsſtoff im Hirn ſich alle Weſen aus dem Fleiſchlichen ins Äſthetiſche bildeten. Seine Schrift wurde 1770 von Lavater ins Deutſche überſetzt und mit Anmerkungen verſehen. Allmählich aber verlor die Lehre wieder an Kredit, und 1791 ſchrieb ſchon Herder in natürlicherer Gedankenbildung:

„Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das dünkt mich, iſt die wahre Palingeneſie dieſes Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempſychoſe bevorſteht.“

Von den ſpäter hier und dort vereinzelt auftretenden Seelenwanderungsvertretern wollen wir nicht weiter reden. Es iſt kein Zweifel, daß das 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der naturwiſſenſchaftlichen und pſychologiſchen Forſchungen und Erkenntniſſe dem eigenartig konkret gefaßten Seelengeſtalten keinen Geſchmack abgewonnen hat und die Seelenwanderung in der echten Form keinen Boden mehr hat.

Die Seelenanalyſe des einzelnen hat ungleich größere Bedeutung gewonnen vom Standpunkt des Zuſammenhangs mit den Vererbungslehren aus, und von einem anderen Geſichtspunkt aus iſt die Seelenforſchung ſehr viel mehr in die Richtung des Studiums der Gedankenzuſammenhänge, der Aſſoziationslehre, hineingedrängt worden. Wir verlieren in der Tat jeden Verknüpfungsfaden, wollen wir den angeblichen lebhaften Erinnerungen nachgehen, die mancher Freund der Seelenwanderungsvorſtellung auftauchen glaubt, wenn er eine ihm ſympathiſche Perſon oder eine Gegend ſieht, von der er behauptet, ſie ſchon einmal geſehen zu haben, und ebenſo ſcheint Goethes Seelenverwandtſchaft zu Frau von Stein doch wohl lediglich in das Gebiet erotiſcher Attraktion zu gehören.

Die Seele ist nach unseren heutigen naturwissenschaftlichen und psychologischen Vorstellungen ganz sicher keine sich vom Körper loslösende Substanz, die in irgendwelche fernen Welten als ein Gasgebilde entflieht und dann wiederum auf diesen Erdplaneten zurückkehrt, um eine neue Inkarnation einzugehen. Das Studium der Gedankenbildung in Abhängigkeit von den geistigen Qualitäten der Eltern ist ungleich fruchtbarer als die Auslegung angeblicher Reminiszenzen aus einem Vorleben. Bei unserer Seelenanalyse auf der genannten Basis berührt sich zweifellos die Forschung sicherer mit der Erfahrung, mit den Vererbungsideen, deren sich die moderne Wissenschaft nicht entschlagen kann.

Immerhin darf aber auch nicht verkannt werden, daß in dem Seelenwanderungsglauben ein tiefgründiges ethisches und religiöses Moment enthalten ist. Die Läuterung der Seele — und damit berührt sich unverkennbar die Seelenwanderungslehre mit der katholischen Vorstellung des Fegefeuers — ist geradezu der Kernpunkt aller Vervollkommnungsvorstellungen. Die Parsifal-Idee Richard Wagners ist ein Stück unvergänglicher religiöser Ethik!

Alle Vervollkommnung aber gewinnt einen jähen Abbruch durch eintretenden Tod, und zwar um so brüsker, je früher derselbe dem Menschenleben ein Ziel setzt. Frühzeitiger Tod, insbesondere im Kindesalter und in den Jünglingsjahren, hindert eine sittliche Ausbildung der Seele zur Klarheit und sittlichen Vervollkommnung, und wer den Glauben an eine ewige Gerechtigkeit eines persönlichen Gottes besitzt, welche den Menschen nach der Sittlichkeit seines geistigen Wesens belohnt oder straft, der steht hier vor einem schweren Rätsel. Es muß ihm klar werden, daß die Erlangung der sittlichen Vollkommenheit nicht den gleichen Entwicklungsmöglichkeiten unterliegt. Das hat schon David Friedrich Strauß ausgesprochen in gründlicher Erwägung des Problems.

Mir scheint hier nur der eine Ausweg gegeben: die alte Anschauung von Strafe und Lohn in einem Jenseits wird der Erfahrung von Leben und Tod, von Entwicklung und Abschluß

nicht gerecht. Die Seele iſt nichts Subſtantielles, was von einem metaphyſiſchen Ich ausgeſtaltet und durch die Wirrungen von Moral und Unmoral hindurchgeführt wird, vielmehr bedeutet das Phänomen der geſamten geiſtigen Tätigkeit das in Partialerſcheinungen zum Bewußtſein kommende ewig Wirkende, das Bewußtſein erreicht nach dem Grade der Umgebung, im weiteſten Sinne gefaßt, Zeit, Kultur, Raſſe, Familienmilieu umfaſſend, eine beſtimmte Entwicklungsſtufe, wächſt aus dem Vorangegangenen heraus und wirkt ſich nun in der Geſamtheit der menſchlichen Gedanken aus. Sie hat aber auch ihren innigen Zuſammenhang mit allen dynamiſchen Erſcheinungen, welche das geſamte Getriebe des Seins ausmachen, und geht in dieſe über, wenn der Tod dem Bewußtſein des Einzelindividuums ein Ziel ſetzt. Gewiß gilt auch hier das Geſetz, daß Seiendes nicht verloren gehen kann, ſondern ſich umſetzt in anders geartetes Sein, vielleicht auch in anders geartetes Bewußtſein.

„Wenn einſt mein Genius die Fackel ſenkt,
So bitt' ich ihn vielleicht um manches, nur
Nicht um mein Ich. Was ſchenkt er mir damit?
Das Kind? Den Jüngling? Oder gar den Greis?
Verblühet ſind ſie, und ich trinke froh
Die Schale Lethens. Mein Elyſium
Soll kein vergang'ner Traum von Mißgeſchick
Und kleinem, krüpplichten Verdienſt entweih'n.
Den Göttern weih' ich mich wie Decius
Mit tiefem Dank und unermeßlichem
Vertrauen auf die reich belohnende,
Vielkeimige, verjüngende Natur.
Ich hab' ihr wahrlich etwas Kleineres
Zu geben nicht, als was ſie ſelbſt mir gab,
Und ich von ihr erwarb, mein armes Ich. (Herder.)

So ſcheidet nicht etwa die „Seele“ aus dem Körper, wenn der Tod unſeren Sinnen den Abſchluß eines individuellen Lebens kundtut, ſondern es geht lediglich eine Verwandlung des Bewußt-

seins, einer Eigenschaft der vielgestaltigen realen Urkraft, vor sich, und gleichwie im Menschen das verzehrte Tierfleisch oder die Pflanzen sich umsetzen in Kräfte, die zum Teil auch die Geistesfähigkeiten *bilden* — führt doch Hunger und Unterernährung am ehesten zum geistigen und körperlichen Verfall — so geht der Mensch mit seinem Tode wieder über in die große Welt des ewigen Allseins.

Unter die Idee des Umformungsprozesses dürfte auch die *Zeugung* als Phänomen gerechnet werden müssen, wovon schon die Rede gewesen ist.

Hier zeigt sich der Mensch hinauswachsend über die Individualität, indem die das menschliche Bewußtsein darstellende geistige Entwicklungsstufe sich in *neuen* Individualumgrenzungen offenbart und neue Entfaltungsmöglichkeiten gewinnt.

Die Seelenwanderung ist unter diesem Gesichtswinkel in dem Sinne tatsächlich vorhanden, als der Mensch einen Teil seines Seins abspaltet zu einem neuen individuellen Sein, in Gestalt seiner Nachkommen, dem Produkt aus Partialkräften des Mannes und des Weibes, aus deren Verschmelzung beiderseitiger Kraftkomponenten ein neues Einzelwerden hervorgeht, dessen charakteristischer Gang vom *Unbewußtsein* des Kindes zum *Selbstbewußtwerden* der individuellen Persönlichkeit den geistigen Werdegang, wie wir ihn im großen nach den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen annehmen dürfen, wiederholt.

Seele bedeutet im tiefsten Grunde ein *Werden*, nicht ein *Sein*, und damit deckt sich das gesamte Seelenleben der Menschheit mit dem, was wir als *Kultur* bezeichnen, denn alle *Kultur* ist *nur Verkörperung von Gedanken*. — Dieses Werden der Seele, darauf muß immer wieder hingewiesen werden, lehrt uns die alltägliche Betrachtung der *Kindesentwicklung*, bei der wir den Werdegang des geistigen Vermögens von den einfachen Empfindungen bei auftretenden Reizen verfolgen müssen. Hier tritt uns dann in einer Folgereihe die Kontinuität der seelischen Akte entgegen, so daß sich aus der Gesamtheit der Vorerlebnisse erst allmählich das Ich bildet. Zur Erklärung des

Zusammenhanges des psychischen Erlebnisses, der Einheit des Bewußtseins, bedarf es nicht eines hinter ihm liegenden supranaturalen Trägers, darin hat Wundt recht, in der Tat erklärt sich die Einheit aus den Tatsachen des Bewußtseins selbst. Wo ein Bewußtsein besteht, da ist die Umgrenzung ohne weiteres gegeben, sofern die Kraft eben selbst in ihrer Auswirkung und in ihren Attributen eine bestimmte Sphäre umfassen muß. Die mein Ich darstellenden psychischen Potenzen können sich naturgemäß nur ihrer selbst bewußt werden, nicht etwa der geistigen Kräfte, die in der Pflanze sich kundtun, oder in einem anderen Empfindungskomplexe. Andernfalls könnte es nur ein Universalbewußtsein geben, das dann die Gesamtheit psychischen Geschehens umfaßte. Ein hinter den seelischen Akten liegendes konstantes Ich existiert demnach nicht, eine Wahrheit, die in weitem Umfange von großer Bedeutung ist und speziell für unsere Rechtsauffassung und für die Kriminalistik fruchtbar werden könnte, wenn wir endlich einmal Abschied nehmen wollten von den widerspruchsvollen Ich-Ideen, die eine Scheidung zwischen Charakter und seelischem Geschehen aufrecht erhalten. Nicht das Ich begeht die Handlung, sondern die seelischen Akte stellen das Ich selbst dar. Das Ich ist ein Gefühl, nicht ein faktisches Sein, und damit ist es, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Assoziationen gebunden. Damit ist das Selbstbewußtsein einer Entwicklung unterworfen und unterliegt einem Fortgang oder einer Hemmung, wie aus der Erscheinung der sogenannten Geisteskrankheiten unfehlbar hervorgeht, worauf wir noch zurückkommen.

Das wahre Wesen der Seele besteht in nichts anderem als in dem geistigen Leben selber, und indem heute die Psychologie sich die Aufgabe stellt, die Wirklichkeit des seelischen Lebens so viel als möglich mit Hilfe exakter Methoden zu analysieren, kann sie naturgemäß keinen anderen Seelenbegriff brauchen als eben den, dem die Seele nichts anderes ist als das seelische Geschehen selbst. Der Begriff der Seele faßt die Gesamtheit der psychischen Erfahrungen des indivi-

duellen Bewußtseins zusammen und stellt „die Summe unserer inneren Erlebnisse selbst" dar, „unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewußtsein zu einer Einheit zusammenfügt und in einer Stufenfolge von Entwicklungen schließlich zum selbstbewußten Denken und freien sittlichen Wollen erhebt". (Wundt.)

Wenn nun Eisler sagt: „Die Einheit des Erlebens ist so real, wie das Bewußtsein überhaupt es ist, sie ist eine im Bewußtsein, in der Fülle der Erlebnisse sich entfaltende und erhaltende Einheit, eine aktive Einheitsfunktion, kurz das, was wir ein ‚Subjekt' nennen," so übersieht er dabei, daß in Wirklichkeit die Einheit des Erlebens mit der Einheit des Bewußtseins identisch ist, denn es bedeutet inhaltlich genau dasselbe; Einheit des Bewußtseins bedeutet eben Einheit des Erlebens, und Erleben ohne Bewußtsein existiert gar nicht. Und ebenso ist es um Eislers Definition bestellt, die Seele sei das in der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinserlebnisse sich identisch setzende, erhaltende und entwickelnde Subjekt, eine gegliederte, organisierte Einheit in der Vielheit, ein aktiv-reaktives Einheitsprinzip. Gewiß, die Seele ist geistige Organisation, aber eben nur in dem Sinne, daß das Bewußtsein sich als Einheit darstellt, und dies läßt sich nicht ableiten und nicht definieren. Es ist da als die höchste Stufe aller Kraftäußerung.

Und damit kommen wir noch einmal auf die Unsterblichkeitsvorstellung und ihre Peripetie (Wundt), den Seelenwanderungsglauben zurück: sie sind beide metaphysisch unhaltbar, denn eine aus allen ihren Verbindungen gelöste „einfache Seele" entbehrt der Bedingungen, auf denen die Erhaltung des Selbstbewußtseins, also das Dasein eines persönlichen Lebens beruht. Diese Theorie hebt die persönliche Unsterblichkeit auf, indem sie die unbegrenzte Fortdauer eines bewußtlosen, substantiellen Seins an ihre Stelle setzt, eines Seins, das günstigenfalls die Bedingung weiterer, von dem gegenwärtigen Leben unabhängiger Entwicklungen sein könnte, nimmermehr aber als eine Erhaltung der durch das Leben geschaffenen

geistigen Güter zu deuten wäre. Ist die Seele nur ein Begriff für den einheitlichen Zusammenhang der psychischen Vorgänge, so ist, wenn wir im Tode den einheitlichen Zusammenhang des Organismus zerstört sehen, damit die Bedingung aufgehoben, unter der ein seelisches Leben überhaupt nur zu denken ist.

Psychologie der Unsterblichkeitsidee und der Gottesgedanke.

Wenn aber die Unsterblichkeitsidee, wie wir gesehen haben, ein Gemeingut der Menschheit geworden, so fragt man nicht mit Unrecht nach den psychologischen Gründen dieses Glaubens. — Wir haben den Seelenglauben in seinen primitiven Anfängen völkerpsychologisch kurz beleuchtet und in den Traumerscheinungen wie in Furchtempfindungen vor der Wirkung abgeschiedener Existenzen den Beginn der geistigen Beschäftigung mit dem Lose der Verstorbenen erkannt. Der primitive Mensch, dem Naturerscheinungen nach ihrem Wesen und ihren Zusammenhängen völlig unerklärlich und darum im höchsten Grade unheimlich erscheinen, der sich den Naturereignissen, je geringer sein geistiges Milieu ist, um so wehrloser gegenübersieht, projiziert die Erfahrungen von Feind und Freund auch in die Umwelt und sieht sich bedroht von unholden Geistern und Kräften, so daß auch die Seele des Toten, die scheinbar dem Leibe entflohen und den Körper empfindungslos zurückgelassen hat, je unsichtbarer, um so unberechenbarer ein eigenes Leben führt.

Diese Idee des eigenen Lebens verlor an Rückbeziehungen auf das Leben der Irdischen, je mehr sich ethische Vorstellungen, Vergeltungsgedanken mit der Lebensfrage Abgeschiedener verbanden.

Unterstützend wirkt aber in dieser psychologischen Entwicklungsgeschichte des Unsterblichkeitsgedankens zweifellos auch das eminente subjektive Glücksbedürfnis des Menschen, Wundt nennt es auch den begehrlichen Egoismus oder den egoistischen Hedonismus. Wer wollte ihn leugnen? — Der Ertrinkende greift nach allen Handhaben, deren er nur teilhaftig werden kann, ja geradezu reflektorisch, er bedarf dazu kaum

des vollen Bewußtseins; er tut es selbst bei der festesten Überzeugung von einem Jenseits, in das er eingehen wird, wenn er ertrunken sein sollte.

Der Hang am Leben, der Lebenshunger, von dem Zurhellen spricht, ist ein Bestandteil des menschlichen Empfindens. Was bedürfte es der Krankenbehandlungen, der Operationen und schwersten Tage des Krankenlagers, wenn nicht die allgemein verbreitete Scheu vor dem Tode lieber alle diese traurigen Dinge auf sich nähme, als dem sicheren Untergange entgegenzugehen?

Es ist den meisten Menschen so, als könne es ein Aufhören des gegenwärtigen irdischen Lebens gar nicht geben, und aus dieser inneren Überzeugung heraus ist der Jenseits- und Unsterblichkeitsglaube ein Rettungsanker, nachdem seine psychologische Disposition vorhanden ist. „Der Unsterblichkeitsgedanke entwächst dem unmittelbaren Bewußtsein, daß das Ich eine Kraft ist, die als solche keine Grenze kennt." (Hermann Graf Keyserling[1].)

Daß ein sonderlich ethischer Faktor bei allen diesen Dingen mitwirken sollte, kann ich nicht finden. Des Menschen höchste Pflicht erschöpft sich in dem sittlichen Wandeln und Schaffen auf dieser Erde; wer nur um des Lohnes der Unsterblichkeit willen ein sittlicher Mensch sein will, der durchschaut nicht und ist nicht durchdrungen von den erhabenen Zielen alles Menschentums, eben eines diesseitigen Menschentums, an dem alle arbeiten sollen, weil Menschentum Kultur und höchste Entwicklung bedeutet. Aber nur zu leicht, das ist wohl ohne weiteres zuzugeben, mischt sich in die Unsterblichkeitsidee, die eigene Persönlichkeit betreffend, ein unlauterer Egoismus auf Kosten der sittlichen Auswirkung im Dienste der Nächstenliebe wie der eignen Vervollkommnung innerhalb aller irdischen Beziehungen.

Freilich hat man das egoistische Moment des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens speziell für die christliche Auffassung

[1]) Hermann Graf Keyserling, Unsterblichkeit, München 1911.

nicht gelten lassen wollen, und hat ihn vielmehr aus dem Gottesglauben selbst entwickeln wollen. „Die Unsterblichkeit der Seele ist eine Sache von so weittragender Bedeutung, daß man jedes Gefühl verloren haben muß, um gleichgültig bei der Frage von ihrem Sein oder Nichtsein zu bleiben," sagt Pascal.

Es meint Heinzelmann[1]), Jesus habe den christlichen Unsterblichkeitsglauben in der Form der Auferstehungshoffnung vorgefunden und aufgenommen. Erst spät war diese Hoffnung in Israel aufgekommen; und doch konnte Jesus aus einer uralten Tatsache der israelitischen Religionsgeschichte dem Volke ein Argument bieten, das Zweifel an dieser Hoffnung beseitigen sollte. Es lag im Gottesglauben des Alten Testamentes selbst. Der Gott, der sich nach Abraham, Isaak und Jakob nennen läßt, ist der lebendige; wie sollte er die, von denen er den Namen hat, ohne Leben lassen? πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν (Luc. 20, 38), das folgt für Jesus aus der Tatsache, daß Gott für Israel lebt, es in Abraham, Isaak und Jakob erwählt hat. Obwohl Israel in seinem Gottesgedanken alle Bedingungen für den Unsterblichkeitsgedanken besaß, hat es bis in die letzte Zeit vor Jesus den Glauben an ein ewiges Leben nicht gefunden. Psychologisch mag dies damit zusammenhängen, daß wie Deußen[2]) meint, der semitische Geist vorwiegend realistisch, der indogermanische vorwiegend idealistisch gerichtet ist.

Hier war es der Vergeltungsgedanke, der mit der zunehmenden Individualisierung der israelitischen Religion seine Lösung forderte. Aber eben der Vergeltungsgedanke basiert im Grunde genommen doch auf egoistischen Momenten, wenn demselben auch ein ethischer Gedanke beiwohnt, was nicht verkannt werden soll. Verband sich der Vergeltungsgedanke in Israel mit der Überzeugung, daß es sich um den Sieg der wahren Religion handelte, und mag das Vertrauen auf die Treue und Gnade Gottes auf dem Spiele gestanden haben, so äußerte sich

[1]) Heinzelmann, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit, Tübingen 1910.

[2]) Deußen, Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.

doch eben die Treue und Gnade Gottes durch die Anerkennung des innersten Sehnens nach Fortbestand der Persönlichkeit und weniger in dem positiven Gefühlston des Gottesbewußtwerdens in dieser Zeitlichkeit, worauf die spätere Anschauung vom Wesen der Religion den Hauptnachdruck legt.

Über die Beziehungen Jesu zum Unsterblichkeitsglauben haben wir schon oben eingehend gesprochen.

Haben wir somit von einem wesentlichen ethischen Gehalt des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens uns nicht überzeugen können und auch seine metaphysische Unhaltbarkeit betont, so scheint mir, idealistisch angeschaut, die Unvergänglichkeit geistiger Entwicklung nicht geleugnet werden zu dürfen.

Die Geschichte der Kultur ist die Geschichte der geistigen Entwicklung, und in diesem Problem scheinen das Gesetz und die Propheten zu hängen.

Nicht als ob der Gesamtgeist ein geistiges Wesen wäre, das außerhalb des einzelnen lebt und sich entwickelt, sondern die geistige Gemeinschaft selber, die komplexen Phänomene, wie Sprache, Kunst, Sitte, Mythus, Religion, wachsen über das Material der Individualpsychologie hinaus und bieten das Bild einer ständigen Entwicklung, welche die Menschheit mit einem spezifischen Geiste, einer eminenten Evolution der Kraft im Selbstbewußtwerden, erfüllt und durchweht, solange eine Menschheit überhaupt existiert.

Hier ist die Quelle und das Sein vielgestaltigen Geisteslebens, in welche der einzelne eintauchend seine höchste Individualentfaltung erlebt, in der die tiefgründigste Philosophie ihre Stätte hat und das Ursein eine vorläufig höchste Entwicklungsstufe erreicht. Gebührt nicht das Fortleben dem Individuum, so sind doch als Dauerträger des Lebens und der Entwicklung die Art, die menschliche Gattung oder, elementarer ausgedrückt, das Keimplasma als die gemeinsame Erbmasse der Gattung zu betrachten. Die Leistungen des Individuallebens wirken in dem Weltlauf fort, wenn auch diese Wirkungen sich in ungezählte Linien hinein erstrecken oder in ihnen immer wieder neues Leben gewinnen.

Größer als der Einzelmensch ist die Idee, der Zeit und dem Werte nach. Sie überdauert den Wechsel der Generationen und zeigt sich in immer neuem Gewande als Schöpfer der Kultur.

Sollte nicht Plato derjenige gewesen sein, der diese Bedeutung der Idee zuerst erfaßte und sie aus dem Geistesleben der Menschheit heraus abstrahierte? — Es ist die wesenhafte Idee, die über den Individuen steht und in ihnen ihre Realität erlangt. Sie ward ihm zur Gottheit, zum höchsten Sein, indem er sie unter dem Gesichtspunkt der gesamten Wirklichkeit faßte. Ich glaube, wir dürfen uns darin ganz eins mit dem großen Philosophen fühlen, soviel uns sonst von ihm trennen mag.

Das führt uns auf den Gottesgedanken.

Nach Wundt ist psychologisch der Gott eine Verschmelzung von Held und Dämon. Ist letzterer in allen seinen Formen ein unpersönliches Wesen, so entsteht hier durch seine Verbindung mit dem Helden der persönliche Gott.

In Kairo zeigt man noch heute die Stätte, wo in alten Zeiten alljährlich dem Nil eine Jungfrau geopfert wurde, weil in der religiösen Auffassung der Ägypter der Nilgott dieses Opfer verlangte, wenn er zur Sommerzeit die Fluren Ägyptens für die Fruchtbarmachung überschwemmen sollte. Man wird diesen Empfindungen eines ganzen Volkes den Charakter des Religiösen und des Gottesglaubens nicht absprechen dürfen. Religion waren diese Empfindungen im traditionellen Sinne ohne Zweifel. Hat doch A. Döring sicher recht, wenn er Religion im alten Sinne gleichbedeutend setzt mit dem Glauben an ein außerweltliches und übermenschliches Wesen, von dem man ein Eingreifen in den natürlichen Verlauf der Dinge erwartet, und Steudel[1]) meint: „Religion ist eine aus dem praktisch interessierten Selbstgefühl des Menschen, im letzten Grunde aus seinem Selbsterhaltungstrieb resultierende Lebensäußerung. Und unter dem starken Druck dieses praktischen Motivs ward das Denken von Anfang an in seine

[1]) Steudel, Monismus und Religion, Jena 1908.

falsche Bahn gedrängt: es schuf sich aus Wunsch und Bedürfnis heraus mit Hilfe der Phantasie seine „Wahrheiten", die aber um so zweifelhafter wurden, je mehr sich der Wirklichkeitssinn unabhängig von ihnen verstärkte und vertiefte. Der so entstandene unvermeidliche Konflikt von Wissen und Glauben führte dann zur wissentlichen und prinzipiellen Emanzipation von Wissenschaft und Philosophie, die nun ihrerseits nicht nur unabhängig vom religiösen Denken, sondern auch im Gegensatz zu ihm ihr eigenes, unanfechtbares und überlegenes Recht behaupteten."

Es gibt keine Unveränderlichkeit des Gottesbewußtseins, sondern nur eine Geschichte des Gottsuchens, das ist eine der bedeutsamsten Wahrheiten alles Völkerstudiums und aller Geschichtswissenschaft.

Überall ein Suchen und Formen im Sinne des persönlichen Gewißwerdens und des Schutzes der Nation und im weiteren Sinne der Menschheit.

Aus dem großen Lebenskampfe heraus ist der Gottesglaube geboren, die Frucht des Innewerdens der ungeheuren Unsicherheit aller menschlichen Existenz. Und dieses Suchen nach Sicherheit und Vollkommenheit ist allenthalben ein Ringen um einen Allbeherrscher geworden, dem man die größten Opfer dargebracht, um dessentwillen man Menschenleben und das höchste irdische Gut nicht schonte. Man sah nichts von diesem ersehnten höchsten Wesen, da schob man den Vorwand ein, daß ein Allumfasser zu groß sei, um von dem menschlichen Auge ertragen werden zu können, und wer die Gottheit sah, der mußte sterben. Man glaubt sie nahe an den Gnadenorten und den Heilquellen, man glaubt der Gottheit Allmacht erkennen zu müssen an unerwarteten Wirkungen, welche den Kranken und Gebrechlichen zuteil werden sollen, man glaubt an ihre Offenbarung in der Erfüllung persönlichster Wünsche, man sieht den Herrn in der Geschichte, der den Nationen gewaltige Herrscher erweckt und sie dann von der Höhe stürzt, weil im Urteil der feindlichen Nationen der Übermut des Eroberers den Untergang als Frucht im Schoße birgt, gewaltige Weltkatastrophen werden als „Taten", oft wohl ledig-

lich als Beweisakte der Allmacht des Allherrschers dargestellt, und wenn die glühende Lava des Vesuv vor der Kirche von Boskotrekase haltmacht, so schont der Herr seine Gläubigen, die in festlichem Umzuge die Heiligenbilder und die Madonna in den Straßen umhertragen, um dem Zorneswalten des Himmelsherrschers einen milden Einschlag zu verleihen. Gott läßt Knäblein und Mägdlein dem nach dem Kinde sich sehnenden Ehepaare geboren werden und nimmt das irdische Geschöpf aus dem Jammertale „nach unerforschlichem Ratschluß". Der Segen des Feldes kommt von oben und um seinetwillen ziehen Bittprozessionen aus mit fliegenden Fahnen, geschmückten Heiligenbildern unter dem Ableiern eintöniger Loblieder. Völker und Städte entstehen und vergehen. „Es wechselt Paradieseshelle mit tiefer, schauervoller Nacht" (Goethe).

Positive wie negative Erlebnisse bleiben im Grunde genommen das ewig Gegebene und mit ihnen findet sich der Gottesglaube, bei Licht besehen, ab, genau entsprechend dem gesamten Kulturmilieu.

Je unerfahrener, je unkundiger der inneren Zusammenhänge und der natürlichen Kausalverknüpfungen, desto bigotter das Volk wie der einzelne. Wo die Kenntnis nicht weiter kann, da baut sich der Glaube an die unsichtbare waltende Macht auf, und *je mehr die Naturerkenntnis und die Wahrnehmung der Zusammenhänge zunimmt, desto mehr schwindet der Glaube an die veranlassende persönliche Macht des Unsichtbaren*. Freilich, „wer die Natur für tot und geistlos hält, wird konsequent zur Annahme eines übernatürlichen Gottes gedrängt, der materiellen Formen seinen lebendigen Odem einblasen mußte, um Geistwesen werden zu lassen" (Bruno Wille).

Auf dieser Grundlage ist der *Dämonenglaube* erwachsen, der Glaube an die Macht der *Seelen Verstorbener*, der *Fetischkult*, der *Amulettglaube*, die Furcht vor dem Blitze. Ist denn Dämonenglaube und Teufelsglaube der Art nach nicht ein Gottesglaube? Freilich ein Gottesglaube ohne den tiefen ethischen Gehalt, den der monotheistische Gottesglaube sich zu

eigen machte. Aber der ethische Gehalt war doch eben nur ein Akzidens, das die Wurzel durchaus nicht verleugnete. Gottesglaube bedingt eine Abkehr von den natürlichen Zusammenhängen, und Gottesglaube erhebt sich an allererster Stelle so weit über die Idee notwendigen Naturgeschehens, daß dieses in seiner Eigenmacht völlig in den Hintergrund gedrängt wird. Gottesglaube bedingt in erster Linie Verleugnung natürlicher Notwendigkeiten, und wenn man diese anerkennt, so ist der Gottesglaube tatsächlich um seine Reinheit und Unabhängigkeit betrogen.

Ein allmächtiger Gott kennt keine Schranken seines Wirkens, auf sein Geheiß wird das Tote lebendig und das Lebendige stirbt, er ist der Inbegriff aller Umwandlungen, der Vermöglichung alles Unmöglichen und der Verkehrung alles Gesetzmäßigen. Er ist auch der Inbegriff alles Unendlichen, vor dem das Endliche vergeht, der Schöpfer alles Seins, und zwar aus dem Nichts, der Zerstörer alles Seins, weil er im Besitz der Kraft ist, die über alle Kräfte geht. Gott ist die Revolution alles Seins und Nichtseins, der Gegenpol alles Möglichen und Unmöglichen, das Regellose und Gegensätzliche.

Als Prinzip sind alle diese Dinge unserem Denken wohl faßlich, denn alles Sein läßt in unserem Denken die Vorstellung des Nichtseins zu, das Positive hat seine Kehrseite im Negativen.

Aber die Schwierigkeit des Problems liegt in der Personifikation des Prinzips.

Der Gottesglaube konzentriert das Prinzip in die Person, in ein umschriebenes Sein, das damit den Begriffen von Raum und Zeit unterliegt, und damit türmt sich die Utopie vor unserem Bewußtsein auf. Person verlangt umschriebenes Bewußtsein und damit Gegensätzlichkeit zur Umwelt.

„Es ist der eine Gott des monotheistischen Glaubens", setzt Wobbermin[1]) auseinander, „in dem die transzendente Wirklichkeit sich zusammenfaßt. Diese Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens erschließt sich ja auch bereits der rein geschicht-

[1]) Wobbermin, Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung in: „Weltanschauung, Philosophie und Religion", Berlin 1911.

lichen Betrachtung und Beurteilung. Das Christentum hat den Monotheismus zur Voraussetzung. (Am reinsten ist er freilich unzweifelhaft im Judentum anzutreffen.)

Weiter aber handelt es sich nun gerade um die Näherbestimmung des Monotheismus. Und da sind zunächst zwei einander korrespondierende und zugleich einander ergänzende Momente zu nennen. Der Gott, dessen höchste Offenbarung den Menschen das Bild von Jesus Christns als dem Gründer des „Himmelreiches" bietet, ist ein über die ganze empirische Wirklichkeit schlechthin erhabener Gott; denn er ist der Herr über Leben und Tod, der Herr über „diese" und „jene" Welt. Ist doch das Himmelreich ein Reich nicht von „dieser", sondern von „jener" Welt (Joh. 18, 36). So ist also dieser Gott der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit.

Aber andererseits ist eben dieser Gott kein weltferner oder weltfremder Gott, sondern ein die Welt, zumal die Geschichte, lebendig durchwaltender Gott. Denn das Bild von Jesus Christus, das dem christlichen Glauben als höchste Gottesoffenbarung gilt, ist nicht eine abgeschlossen für sich stehende, nicht eine isolierte Erscheinung, es ist vielmehr aufs innigste verknüpft mit jener langen Geschichte religiösen Lebens, die uns im Alten Testament aufbehalten ist und die ihrerseits durch mannigfache Fäden mit der übrigen Geschichte der Menschheit verbunden ist." —

Gott waltet lebendig in der Geschichte. Die Basis der Geschichte aber ist die äußere Welt, die Natur und das Naturgeschehen. Eine Erkenntnis der Natur und des Naturgeschehens gibt es nur durch Vermittlung der Geschichte. So durchwaltet Gott nicht nur die Geschichte, sondern auch die Natur. „Also ist es ein die ganze Welt lebendig durchwaltender Gott, von dem die religiöse Erfahrung des christlichen Glaubens spricht. Dies Moment des christlichen Gottensglaubens ist schon sehr frühzeitig — schon im Neuen Testament — durch den aus der Terminologie der griechischen Philosophie herübergenommenen Logosbegriff auf einen präzisen Ausdruck gebracht worden. Jesus Christus als Vermittler der höchsten Offenbarung Gottes ist der

fleischgewordene Logos: „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Ev. Joh. 1, 14).

So ist für den christlichen Gottesglauben der Immanenzgedanke nicht weniger als der Transzendenzgedanke. Gott thront in welterhabener Majestät über der Welt, und er durchwirkt doch zugleich in lebendigster Weise diese Welt.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, meint Wobbermin, wenn wir — wieder an dem Leitfaden des Offenbarungsgedankens — den Gottesglauben der religiös-christlichen Erfahrung noch tiefer ergründen. Dann zeigt sich nämlich, daß jene beiden Momente, das der Transzendenz wie das der Immanenz, gleichmäßig einem dritten untergeordnet sind, das über beide übergreifend sie beide als einander ergänzende Teilmomente in sich faßt.

Der christliche Offenbarungsgedanke hat ja sein eigentümlichstes Merkmal erst darin, daß ihm zufolge die Offenbarung Gottes in einem geistig-ethischen Personleben, dem Person- und Heilandsleben Jesu Christi gipfelt. Das setzt offenbar voraus, daß Gottes eigenes Wesen geistig-ethischer und deshalb geistig-persönlicher Art ist. Und wenn nun gerade an diesem Punkte die wichtigste Eigentümlichkeit des christlichen Offenbarungsgedankens liegt, dann kann auch erst von hier aus die eigentliche Tiefe des christlichen Gottesglaubens sich erschließen. Der Gott des christlichen Glaubens, der Gott, der die höchste Macht über alle Wirklichkeit ist und doch eben diese Wirklichkeit lebendig durchwirkt, er ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott. Ethisches Personleben ist das Grundwesen dieses Gottes. Die absolute Realität, in die hinein der christliche Glaube den Menschen führen will, sie ist das Reich des ethisch-persönlichen Gottes, ist also selbst ethisches Personleben — weit hinausliegend natürlich über alle Formen und Gestaltungen menschlichen Personlebens, aber doch über sie hinaus liegend auf der Linie des Ethischen, die wir uns nur im Persönlichen zu veranschaulichen vermögen. Des-

halb kann auch das Wahrheitsinteresse des christlichen Glaubens in einem persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott eine — freilich selbst immer ethisch bedingte — Befriedigung erlangen. „Wer da will des Willen tun, der wird erkennen, ob diese Lehre von Gott sei" (Ev. Joh. 7, 17).

Die Ideen, in denen Wobbermin den Kernpunkt christlichen Gottesglaubens wiedergegeben glaubt, legen klar und deutlich den Theismus fest, freilich nur als Prinzip, in der Vorstellung dürfte es mit der Klarheit und Erfaßbarkeit bedenklich stehen. Aber das haben theologische Kritiker der Philosophie stets als ersten Grundsatz erklärt: Nur eine Vorstellung von der Welt ist mit Religion verträglich, der Theismus, der Gott als ein von der Welt getrenntes Wesen setzt. Spinozas „Deus sive natura" hat vor ihren Augen nie Gnade gefunden, denn Gott kommt nach theistischer Auffassung Persönlichkeit zu, und vor dieser Forderung habe jeder Pantheismus oder Spiritualismus zu kapitulieren.

Aber was bedeutet denn Persönlichkeit?

Wir bezeichnen im allgemeinen mit dem Ausdruck die Form menschlichen Innenlebens in charakterologischer Umgrenzung und in menschlicher Eigenart der Begrenzung durch Raum und Zeit. Sollte diese Form auf Gott stimmen? Es bedarf wohl einer unberechtigten Anmaßung, wollten wir die innere Natur eines Allerhöchsten mit diesen Merkmalen erschöpfend bestimmt annehmen. Und ein Blick auf unser eigenes Innenleben könnte doch nur dazu führen, notwendigerweise eine immense Kluft zwischen den Elementen unseres eigenen Innenlebens und der Gottseele anzunehmen, so daß von einer Gleichartigkeit gar nichts übrig bleibt.

David Friedrich Strauß[1]) betonte, daß unser heutiger monotheistischer Gottesbegriff zwei Seiten habe, die der Absolutheit und die der Persönlichkeit. Letzteres Moment ist die jüdisch-christliche, das andere die griechisch-philosophische Mit-

[1]) David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Bonn, Ausg. 1903.

doch eben die Treue und Gnade Gottes durch die Anerkennung des innersten Sehnens nach Fortbestand der Persönlichkeit und weniger in dem positiven Gefühlston des Gottesbewußtwerdens in dieser Zeitlichkeit, worauf die spätere Anschauung vom Wesen der Religion den Hauptnachdruck legt.

Über die Beziehungen Jesu zum Unsterblichkeitsglauben haben wir schon oben eingehend gesprochen.

Haben wir somit von einem wesentlichen ethischen Gehalt des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens uns nicht überzeugen können und auch seine metaphysische Unhaltbarkeit betont, so scheint mir, idealistisch angeschaut, die Unvergänglichkeit geistiger Entwicklung nicht geleugnet werden zu dürfen.

Die Geschichte der Kultur ist die Geschichte der geistigen Entwicklung, und in diesem Problem scheinen das Gesetz und die Propheten zu hängen.

Nicht als ob der Gesamtgeist ein geistiges Wesen wäre, das außerhalb des einzelnen lebt und sich entwickelt, sondern die geistige Gemeinschaft selber, die komplexen Phänomene, wie Sprache, Kunst, Sitte, Mythus, Religion, wachsen über das Material der Individualpsychologie hinaus und bieten das Bild einer ständigen Entwicklung, welche die Menschheit mit einem spezifischen Geiste, einer eminenten Evolution der Kraft im Selbstbewußtwerden, erfüllt und durchweht, solange eine Menschheit überhaupt existiert.

Hier ist die Quelle und das Sein vielgestaltigen Geisteslebens, in welche der einzelne eintauchend seine höchste Individualentfaltung erlebt, in der die tiefgründigste Philosophie ihre Stätte hat und das Ursein eine vorläufig höchste Entwicklungsstufe erreicht. Gebührt nicht das Fortleben dem Individuum, so sind doch als Dauerträger des Lebens und der Entwicklung die Art, die menschliche Gattung oder, elementarer ausgedrückt, das Keimplasma als die gemeinsame Erbmasse der Gattung zu betrachten. Die Leistungen des Individuallebens wirken in dem Weltlauf fort, wenn auch diese Wirkungen sich in ungezählte Linien hinein erstrecken oder in ihnen immer wieder neues Leben gewinnen.

Größer als der Einzelmensch ist die Idee, der Zeit und dem Werte nach. Sie überdauert den Wechsel der Generationen und zeigt sich in immer neuem Gewande als Schöpfer der Kultur.

Sollte nicht Plato derjenige gewesen sein, der diese Bedeutung der Idee zuerst erfaßte und sie aus dem Geistesleben der Menschheit heraus abstrahierte? — Es ist die wesenhafte Idee, die über den Individuen steht und in ihnen ihre Realität erlangt. Sie ward ihm zur Gottheit, zum höchsten Sein, indem er sie unter dem Gesichtspunkt der gesamten Wirklichkeit faßte. Ich glaube, wir dürfen uns darin ganz eins mit dem großen Philosophen fühlen, soviel uns sonst von ihm trennen mag.

Das führt uns auf den Gottesgedanken.

Nach Wundt ist psychologisch der Gott eine Verschmelzung von Held und Dämon. Ist letzterer in allen seinen Formen ein unpersönliches Wesen, so entsteht hier durch seine Verbindung mit dem Helden der persönliche Gott.

In Kairo zeigt man noch heute die Stätte, wo in alten Zeiten alljährlich dem Nil eine Jungfrau geopfert wurde, weil in der religiösen Auffassung der Ägypter der Nilgott dieses Opfer verlangte, wenn er zur Sommerzeit die Fluren Ägyptens für die Fruchtbarmachung überschwemmen sollte. Man wird diesen Empfindungen eines ganzen Volkes den Charakter des Religiösen und des Gottesglaubens nicht absprechen dürfen. Religion waren diese Empfindungen im traditionellen Sinne ohne Zweifel. Hat doch A. Döring sicher recht, wenn er Religion im alten Sinne gleichbedeutend setzt mit dem Glauben an ein außerweltliches und übermenschliches Wesen, von dem man ein Eingreifen in den natürlichen Verlauf der Dinge erwartet, und Steudel[1]) meint: „Religion ist eine aus dem praktisch interessierten Selbstgefühl des Menschen, im letzten Grunde aus seinem Selbsterhaltungstrieb resultierende Lebensäußerung. Und unter dem starken Druck dieses praktischen Motivs ward das Denken von Anfang an in seine

[1]) Steudel, Monismus und Religion, Jena 1908.

falsche Bahn gedrängt: es schuf sich aus Wunsch und Bedürfnis heraus mit Hilfe der Phantasie seine „Wahrheiten", die aber um so zweifelhafter wurden, je mehr sich der Wirklichkeitssinn unabhängig von ihnen verstärkte und vertiefte. Der so entstandene unvermeidliche Konflikt von Wissen und Glauben führte dann zur wissentlichen und prinzipiellen Emanzipation von Wissenschaft und Philosophie, die nun ihrerseits nicht nur unabhängig vom religiösen Denken, sondern auch im Gegensatz zu ihm ihr eigenes, unanfechtbares und überlegenes Recht behaupteten."

Es gibt keine Unveränderlichkeit des Gottesbewußtseins, sondern nur eine Geschichte des Gottsuchens, das ist eine der bedeutsamsten Wahrheiten alles Völkerstudiums und aller Geschichtswissenschaft.

Überall ein Suchen und Formen im Sinne des persönlichen Gewißwerdens und des Schutzes der Nation und im weiteren Sinne der Menschheit.

Aus dem großen Lebenskampfe heraus ist der Gottesglaube geboren, die Frucht des Innewerdens der ungeheuren Unsicherheit aller menschlichen Existenz. Und dieses Suchen nach Sicherheit und Vollkommenheit ist allenthalben ein Ringen um einen Allbeherrscher geworden, dem man die größten Opfer dargebracht, um dessentwillen man Menschenleben und das höchste irdische Gut nicht schonte. Man sah nichts von diesem ersehnten höchsten Wesen, da schob man den Vorwand ein, daß ein Allumfasser zu groß sei, um von dem menschlichen Auge ertragen werden zu können, und wer die Gottheit sah, der mußte sterben. Man glaubt sie nahe an den Gnadenorten und den Heilquellen, man glaubt der Gottheit Allmacht erkennen zu müssen an unerwarteten Wirkungen, welche den Kranken und Gebrechlichen zuteil werden sollen, man glaubt an ihre Offenbarung in der Erfüllung persönlichster Wünsche, man sieht den Herrn in der Geschichte, der den Nationen gewaltige Herrscher erweckt und sie dann von der Höhe stürzt, weil im Urteil der feindlichen Nationen der Übermut des Eroberers den Untergang als Frucht im Schoße birgt, gewaltige Weltkatastrophen werden als „Taten", oft wohl ledig-

lich als Beweisakte der Allmacht des Allherrschers dargestellt, und wenn die glühende Lava des Vesuv vor der Kirche von Boskotrekase haltmacht, so schont der Herr seine Gläubigen, die in festlichem Umzuge die Heiligenbilder und die Madonna in den Straßen umhertragen, um dem Zorneswalten des Himmelsherrschers einen milden Einschlag zu verleihen. Gott läßt Knäblein und Mägdlein dem nach dem Kinde sich sehnenden Ehepaare geboren werden und nimmt das irdische Geschöpf aus dem Jammertale „nach unerforschlichem Ratschluß". Der Segen des Feldes kommt von oben und um seinetwillen ziehen Bittprozessionen aus mit fliegenden Fahnen, geschmückten Heiligenbildern unter dem Ableiern eintöniger Loblieder. Völker und Städte entstehen und vergehen. „Es wechselt Paradieseshelle mit tiefer, schauervoller Nacht" (Goethe).

Positive wie negative Erlebnisse bleiben im Grunde genommen das ewig Gegebene und mit ihnen findet sich der Gottesglaube, bei Licht besehen, ab, genau entsprechend dem gesamten Kulturmilieu.

Je unerfahrener, je unkundiger der inneren Zusammenhänge und der natürlichen Kausalverknüpfungen, desto bigotter das Volk wie der einzelne. Wo die Kenntnis nicht weiter kann, da baut sich der Glaube an die unsichtbare waltende Macht auf, und *je mehr die Naturerkenntnis und die Wahrnehmung der Zusammenhänge zunimmt, desto mehr schwindet der Glaube an die veranlassende persönliche Macht des Unsichtbaren*. Freilich, „wer die Natur für tot und geistlos hält, wird konsequent zur Annahme eines übernatürlichen Gottes gedrängt, der materiellen Formen seinen lebendigen Odem einblasen mußte, um Geistwesen werden zu lassen" (Bruno Wille).

Auf dieser Grundlage ist der *Dämonenglaube* erwachsen, der Glaube an die Macht der *Seelen Verstorbener*, der *Fetischkult*, der *Amulettglaube*, die Furcht vor dem Blitze. Ist denn Dämonenglaube und Teufelsglaube der Art nach nicht ein Gottesglaube? Freilich ein Gottesglaube ohne den tiefen ethischen Gehalt, den der monotheistische Gottesglaube sich zu

eigen machte. Aber der ethische Gehalt war doch eben nur ein Akzidens, das die Wurzel durchaus nicht verleugnete. Gottesglaube bedingt eine Abkehr von den natürlichen Zusammenhängen, und Gottesglaube erhebt sich an allererster Stelle so weit über die Idee notwendigen Naturgeschehens, daß dieses in seiner Eigenmacht völlig in den Hintergrund gedrängt wird. Gottesglaube bedingt in erster Linie Verleugnung natürlicher Notwendigkeiten, und wenn man diese anerkennt, so ist der Gottesglaube tatsächlich um seine Reinheit und Unabhängigkeit betrogen.

Ein allmächtiger Gott kennt keine Schranken seines Wirkens, auf sein Geheiß wird das Tote lebendig und das Lebendige stirbt, er ist der Inbegriff aller Umwandlungen, der Vermöglichung alles Unmöglichen und der Verkehrung alles Gesetzmäßigen. Er ist auch der Inbegriff alles Unendlichen, vor dem das Endliche vergeht, der Schöpfer alles Seins, und zwar aus dem Nichts, der Zerstörer alles Seins, weil er im Besitz der Kraft ist, die über alle Kräfte geht. Gott ist die Revolution alles Seins und Nichtseins, der Gegenpol alles Möglichen und Unmöglichen, das Regellose und Gegensätzliche.

Als Prinzip sind alle diese Dinge unserem Denken wohl faßlich, denn alles Sein läßt in unserem Denken die Vorstellung des Nichtseins zu, das Positive hat seine Kehrseite im Negativen.

Aber die Schwierigkeit des Problems liegt in der Personifikation des Prinzips.

Der Gottesglaube konzentriert das Prinzip in die Person, in ein umschriebenes Sein, das damit den Begriffen von Raum und Zeit unterliegt, und damit türmt sich die Utopie vor unserem Bewußtsein auf. Person verlangt umschriebenes Bewußtsein und damit Gegensätzlichkeit zur Umwelt.

„Es ist der eine Gott des monotheistischen Glaubens", setzt Wobbermin[1]) auseinander, „in dem die transzendente Wirklichkeit sich zusammenfaßt. Diese Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens erschließt sich ja auch bereits der rein geschicht-

[1]) Wobbermin, Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung in: „Weltanschauung, Philosophie und Religion", Berlin 1911.

lichen Betrachtung und Beurteilung. Das Christentum hat den Monotheismus zur Voraussetzung. (Am reinsten ist er freilich unzweifelhaft im Judentum anzutreffen.)

Weiter aber handelt es sich nun gerade um die Näherbestimmung des Monotheismus. Und da sind zunächst zwei einander korrespondierende und zugleich einander ergänzende Momente zu nennen. Der Gott, dessen höchste Offenbarung den Menschen das Bild von Jesus Christns als dem Gründer des „Himmelreiches" bietet, ist ein über die ganze empirische Wirklichkeit schlechthin erhabener Gott; denn er ist der Herr über Leben und Tod, der Herr über „diese" und „jene" Welt. Ist doch das Himmelreich ein Reich nicht von „dieser", sondern von „jener" Welt (Joh. 18, 36). So ist also dieser Gott der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit.

Aber andererseits ist eben dieser Gott kein weltferner oder weltfremder Gott, sondern ein die Welt, zumal die Geschichte, lebendig durchwaltender Gott. Denn das Bild von Jesus Christus, das dem christlichen Glauben als höchste Gottesoffenbarung gilt, ist nicht eine abgeschlossen für sich stehende, nicht eine isolierte Erscheinung, es ist vielmehr aufs innigste verknüpft mit jener langen Geschichte religiösen Lebens, die uns im Alten Testament aufbehalten ist und die ihrerseits durch mannigfache Fäden mit der übrigen Geschichte der Menschheit verbunden ist." —

Gott waltet lebendig in der Geschichte. Die Basis der Geschichte aber ist die äußere Welt, die Natur und das Naturgeschehen. Eine Erkenntnis der Natur und des Naturgeschehens gibt es nur durch Vermittlung der Geschichte. So durchwaltet Gott nicht nur die Geschichte, sondern auch die Natur. „Also ist es ein die ganze Welt lebendig durchwaltender Gott, von dem die religiöse Erfahrung des christlichen Glaubens spricht. Dies Moment des christlichen Gottensglaubens ist schon sehr frühzeitig — schon im Neuen Testament — durch den aus der Terminologie der griechischen Philosophie herübergenommenen Logosbegriff auf einen präzisen Ausdruck gebracht worden. Jesus Christus als Vermittler der höchsten Offenbarung Gottes ist der

fleischgewordene Logos: „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Ev. Joh. 1, 14).

So ist für den christlichen Gottesglauben der Immanenzgedanke nicht weniger als der Transzendenzgedanke. Gott thront in welterhabener Majestät über der Welt, und er durchwirkt doch zugleich in lebendigster Weise diese Welt.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, meint Wobbermin, wenn wir — wieder an dem Leitfaden des Offenbarungsgedankens — den Gottesglauben der religiös-christlichen Erfahrung noch tiefer ergründen. Dann zeigt sich nämlich, daß jene beiden Momente, das der Transzendenz wie das der Immanenz, gleichmäßig einem dritten untergeordnet sind, das über beide übergreifend sie beide als einander ergänzende Teilmomente in sich faßt.

Der christliche Offenbarungsgedanke hat ja sein eigentümlichstes Merkmal erst darin, daß ihm zufolge die Offenbarung Gottes in einem geistig-ethischen Personleben, dem Person- und Heilandsleben Jesu Christi gipfelt. Das setzt offenbar voraus, daß Gottes eigenes Wesen geistig-ethischer und deshalb geistig-persönlicher Art ist. Und wenn nun gerade an diesem Punkte die wichtigste Eigentümlichkeit des christlichen Offenbarungsgedankens liegt, dann kann auch erst von hier aus die eigentliche Tiefe des christlichen Gottesglaubens sich erschließen. Der Gott des christlichen Glaubens, der Gott, der die höchste Macht über alle Wirklichkeit ist und doch eben diese Wirklichkeit lebendig durchwirkt, er ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott. Ethisches Personleben ist das Grundwesen dieses Gottes. Die absolute Realität, in die hinein der christliche Glaube den Menschen führen will, sie ist das Reich des ethisch-persönlichen Gottes, ist also selbst ethisches Personleben — weit hinausliegend natürlich über alle Formen und Gestaltungen menschlichen Personlebens, aber doch über sie hinaus liegend auf der Linie des Ethischen, die wir uns nur im Persönlichen zu veranschaulichen vermögen. Des-

halb kann auch das Wahrheitsinteresse des christlichen Glaubens in einem persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott eine — freilich selbst immer ethisch bedingte — Befriedigung erlangen. „Wer da will des Willen tun, der wird erkennen, ob diese Lehre von Gott sei" (Ev. Joh. 7, 17).

Die Ideen, in denen Wobbermin den Kernpunkt christlichen Gottesglaubens wiedergegeben glaubt, legen klar und deutlich den Theismus fest, freilich nur als Prinzip, in der Vorstellung dürfte es mit der Klarheit und Erfaßbarkeit bedenklich stehen. Aber das haben theologische Kritiker der Philosophie stets als ersten Grundsatz erklärt: Nur eine Vorstellung von der Welt ist mit Religion verträglich, der Theismus, der Gott als ein von der Welt getrenntes Wesen setzt. Spinozas „Deus sive natura" hat vor ihren Augen nie Gnade gefunden, denn Gott kommt nach theistischer Auffassung Persönlichkeit zu, und vor dieser Forderung habe jeder Pantheismus oder Spiritualismus zu kapitulieren.

Aber was bedeutet denn Persönlichkeit?

Wir bezeichnen im allgemeinen mit dem Ausdruck die Form menschlichen Innenlebens in charakterologischer Umgrenzung und in menschlicher Eigenart der Begrenzung durch Raum und Zeit. Sollte diese Form auf Gott stimmen? Es bedarf wohl einer unberechtigten Anmaßung, wollten wir die innere Natur eines Allerhöchsten mit diesen Merkmalen erschöpfend bestimmt annehmen. Und ein Blick auf unser eigenes Innenleben könnte doch nur dazu führen, notwendigerweise eine immense Kluft zwischen den Elementen unseres eigenen Innenlebens und der Gottseele anzunehmen, so daß von einer Gleichartigkeit gar nichts übrig bleibt.

David Friedrich Strauß[1]) betonte, daß unser heutiger monotheistischer Gottesbegriff zwei Seiten habe, die der Absolutheit und die der Persönlichkeit. Letzteres Moment ist die jüdisch-christliche, das andere die griechisch-philosophische Mit-

[1]) David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Bonn, Ausg. 1903.

gift unseres Gottesbegriffes. Das Alte Testament, können wir sagen, hat uns den Herrn-Gott, das Neue Testament den Gott-Vater, die griechische Philosophie aber hat uns die Gottheit oder das Absolute vererbt. Auch der Jude dachte sich seinen Jehovah absolut, soweit er für diesen Begriff Fassungskraft hatte, er hielt ihn für unbeschränkt in Macht und Dauer. Persönlich wandelte er in der Urzeit im Garten Eden und sprach mit Adam, in menschlicher Verkleidung läßt er sich später von dem Erzvater unter dem Baume bei seiner Hütte bewirten, er verhandelt mit Moses auf dem Berge Sinai und gibt ihm selbst die Gesetzestafeln. Er ist ein zorniger und eifriger Gott, der Reue empfindet, die Menschen geschaffen zu haben, und der sie vertilgen will, der sich beleidigt fühlt durch die Vergehungen seines erwählten Volkes und Rache übt. Wenigstens entsprach dies dem jüdischen Volksbewußtsein.

Und dieses persönliche Element in dem Gottesbegriff hat das Christentum nicht beseitigt, im Gegenteil es verstärkt, indem es zwar im wesentlichen die Affekte von seinem Höchsten nahm, aber ihm die Liebe als Grundwesen seines Charakters unterlegte und die Religion darin ihren Höhepunkt erreichen ließ, daß sie den Menschen in ein Gemütsverhältnis zu Gott setzte. Ein solches Gemütsverhältnis aber ist nur zu einer Person, wenigstens einer vermeintlichen, möglich.

Mit alledem wurde Gott charakterologisch hochpotenzierter Mensch, ausgestattet mit Empfindungen, Begierden und Trieben. Denn diese dürften eigenst dem Menschenwesen anhaften. Ein Mensch ohne alle Triebe und Begierde, wenn auch in bestem Sinne, ist eben kein Mensch mit den ihm eigenartigen Sinnesreaktionen.

Unbedürftig, hat ein Gott kein Begehren und damit auch keinen Willen im menschlichen Sinne. Oder sollte es ein göttliches Begehren sein, seine Macht kundzutun in der Schöpfung eines Etwas, einer Masse, die doch des eigenen Seins und der eigenen Regungen entbehren müßte, wenn sie nur das ureigenste Werk und das Wesen des Schöpfers selbst sein müßte, wofern

wir andere Lebensfaktoren nicht gelten lassen dürfen, wenn es außer Gott, dem persönlichen Gott, keine Lebensmacht geben soll?

„Die grobe Vorstellungsart, z. B. daß Gott nach Millionen Ewigkeiten die Welt aus sich herausgedacht habe, wie eine Spinne das Gewebe aus sich zieht, ist mir unerträglich," bekannte Herder.

Für einen alleinen Gott fehlt es an Dingen, auf die sich ein Wollen beziehen könnte.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt. (Goethe.)

Dem theologischen Gott eignet die Allgenügsamkeit. Und dürfen wir von Allmacht reden? — Allmacht geht über den Umfang unseres Handelns hinaus und müßte auch von unserem Handeln, dem der Gegensatz von Absicht und Ausführung, von Zweck und Mitteln eignet, verschieden sein. In Gott muß Wollen und Vollbringen zusammenfallen. Die Wirklichkeit ist Gottes wollendes und seiendes Denken. Und auch die moralischen Eigenschaften: sie sind geboren aus Empfindungen, aus der Überwindung menschlicher Triebe und diese Selbstbeherrschung setzt Begierde und Anfechtung voraus. Gerechtigkeit und Milde hat Selbstbeschränkung und Leidenschaftszügelung zur Vorbedingung. „Gott muß Mensch werden, um barmherzig und gütig, wie ein Mensch, sein zu können," sagt Paulsen[1]).

Schon im Christentum der ersten Jahrhunderte erregte die Frage viel Bewegung, ob sich vom Zorne Gottes reden und damit dem höchsten Wesen ein Affekt beigelegt werden könne. „Den Lehren der alten Philosophen widersprach dies durchaus; daß aber in den christlichen Gemeinden die Furcht vor dem Zorne

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1893.

Gottes den ſtärkſten Antrieb zum Handeln bildete, das bezeugen auch die Denker, welche jenen Affekt mit geläuterten Begriffen unvereinbar finden. Aber ſelbſt den meiſten Denkern ſcheint der Affekt unentbehrlich; ohne einen zürnenden Gott gäbe es keine Gottesfurcht und ohne ſolche Furcht keinen Beſtand der bürgerlichen Geſellſchaft." (Eucken[1].)

Hinſichtlich der intellektuellen Fähigkeiten wiſſen wir, daß unſer Erkennen von den Sinnen, von Wahrnehmungen und Begriffen ausgeht, von der Unterſcheidung des Ich vom Nichtich, und unſer Selbſtbewußtſein vom Gegenſatz des Ich zur Außenwelt. Dem All-Einen kommt alles dies nicht zu.

Fichte erklärte in der Zurückweiſung des perſönlichen Gottesbegriffes in der erſten ſyſtematiſchen Periode ſeines Philoſophierens, als er wegen ſeiner Idee der moraliſchen Weltordnung als des Gottesſeins des Atheismus beſchuldigt wurde: „Ihr leget Gott Perſönlichkeit und Bewußtſein bei, was nennet ihr denn nun Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt und mit dieſem Namen bezeichnet habt. Daß ihr aber dieſes ohne Beſchränkung und Endlichkeit nicht denket und nicht denken könnet, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf die Konſtruktion dieſes Begriffes lehren. Ihr machet ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Weſen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt."

Dieſe Fichteſche Begriffserläuterung dürfte kaum widerlegbar ſein, und wenn er in ſeiner ſpäteren myſtiſchen Periode viel von Gott und Göttlichem redete, ſeiner Gotteslehre fehlte die begriffsmäßige Vorſtellung, die er in dem Atheismusſtreit ſo glänzend entwickelt hatte.

Und was heißt: Allwiſſenheit Gottes? — Gottes Denken, ſagt die ſcholaſtiſche Philoſophie, iſt nicht diskurſiv, durch Begriffe, ſondern intuitiv; aber intuitiv nicht, wie unſer anſchau-

[1]) Eucken, Lebensanſchauungen der großen Denker, Leipzig 1912.

liches Erkennen, das an Raum und Zeit gebunden iſt, ſondern Gott ſchaut alle Dinge mit einem Blick, das Vergangene, das Zukünftige wie das Gegenwärtige.

Es geht über menſchliches Vermögen hinaus, mit einem ſolchem Erkennen oder Bewußtſein irgend eine konkrete Vorſtellung zu verbinden, da der Verſtand nur endliche Begriffe hat. Es erſcheint gänzlich unmöglich, Gott mit den Eigenſchaften menſchlichen Seelenlebens zu belehnen, und der Verſuch, ſich in irgend ein klares Bild auf dieſer Baſis hineinzuträumen, iſt vergeblich. Es verliert Gott an jeder Beſtimmbarkeit und Charakteriſierung, es kann aber auch den Unendlichkeitsideen keine Möglichkeit mehr innewohnen, ſich in das, was wir als Perſönlichkeit bezeichnen, einfangen zu laſſen. Geben wir auf der einen Seite Gott unendliche Attribute, ſo müſſen wir ihm das Attribut der Perſönlichkeit in dem Sinne, wie wir den Begriff zu gebrauchen pflegen, nehmen, denn Perſönlichkeit iſt umgrenztes Sein, abhängig von Zeit und Raum, endlich und beſchränkt. Der Begriff des Unendlichen widerſtreitet der Perſönlichkeit. Dem Schrankenloſen und Unendlichen gegenüber verliert ſie ihren Inhalt.

Wenn das Dogma trotzdem den Glauben an einen perſönlichen Gott als ein Fundament des chriſtlichen Glaubens bezeichnet, ſo ſind dies Eigenſchaften, die ſich ausſchließen, und Wilhelm Wundt meint, daß ihre Vereinigung ſich nur daraus verſtehen läßt, daß, wie manches andere, ſo auch der innerhalb der nationalen Religionen ausgebildete Gottesbegriff noch in das Zeitalter der Weltreligionen herüberwirkt. Nach Hegel iſt aber das letzte Ziel und Intereſſe der Philoſophie, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu verſöhnen.

Die nationale Religion verdrängt den unterperſönlichen Dämon durch den perſönlichen Gott, in der Weltreligion erhebt ſich der perſönliche Gott zur überperſönlichen Gottheit. Mit dieſem Maximum ſcheint mir erſt der Schlußpunkt erreicht: die Überperſönlichkeit abſtrahiert erſt von der naiven Anſchauung aus anthropomorpher Geſtaltung und läßt alles Sein durchflutet ſein vom Geiſte, dem die Unendlichkeit eignet wie ſie den

persönlichen Charakter verliert. Die Philosophie hat diesen Endpunkt allenthalben vorbereitet, aber auch das Zurücktreten der Gottheit im Kultus und die Ausbildung der Unendlichkeitsprädikate Gottes in der Theologie sind in Wirklichkeit Vorbereitungserscheinungen dieses Schlußpunktes des Gottesgedankens.

Damit sind die mannigfachen philosophischen Systeme in engste Verknüpfung getreten mit den religiösen und theologischen Gedanken.

Philosophen sind Menschheitslehrer und religiöse Denker geworden, so daß es nur eine fast unbegreifliche theologische Überhebung bedeutet, wenn der Vermittlungstheologe Harnack auf dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 — wenn auch speziell im Hinblick auf Jesus — bezüglich der Schule Hegels und Eduard v. Hartmanns erklärte: „Die christliche Theologie kann wenig oder nichts an der Zustimmung dieser Philosophen gelegen sein, wenn sie dabei die Person Jesu eliminieren und aus seiner Erscheinung, seinem Leiden und Sterben, ein begriffliches Gedicht machen. Die Unterstützung, welche sie dem christlichen Glauben bieten, ist demnach von geringem Werte." —

Pantheismus wird als philosophisches gleichzeitig religiöses System, Panentheismus, Spiritualismus, Idealismus und wie die Systeme sich nennen mögen, sie gewinnen ihren Ideengehalt in bewußtem oder unbewußtem Gegensatz zur „Religion" und dem theologischen Dogma, sie machen die Fragen des Urseins und der Schöpfung, des Geistes und der Materie zum Gegenstande ihrer Lehre, gewinnen aber damit auch eine religiöse Stellung und eine Ethik, so daß die Philosophie als Ganzes sich ausdrücklich gegen den Alleinanspruch christlicher Religion, eben Religion oder die Religion zu sein verwahren muß.

„Nicht in menschlichen Dingen mit ihrer Kleinheit und Niedrigkeit ist Gott zu suchen und zu verehren, — nicht in den elenden Mysterien der Römlinge (romanticorum vilia mysteria) —, sondern in dem unverletzlichen Naturgesetz, in dem Glanz der Sonne, in der Gestalt der Dinge, welche aus dem Innern dieser

unſerer Mutter Erde hervorgehen, in dem wahren Bilde des Höchſten, wie es ſich in dem Anblick der unzähligen Lebeweſen ſichtbar darlegt, die am Saume des einen unermeßlichen Himmels leuchten, leben, fühlen, erkennen und dem einen Beſten und Höchſten zujauchzen," ruft Giordano Bruno aus, und David Friedrich Strauß betonte mit allem Nachdruck, Gott ſei nicht Perſon neben oder über anderen Perſonen, ſondern nur der Inbegriff des Unendlichen, das ſich in den einzelnen Perſonen, den Menſchen, perſonifiziere und zum Bewußtſein komme, das Denken in allem Denken, das Leben in allem Lebenden, das Sein in allem Daſein. Eine chriſtlich-religiöſe monotheiſtiſche Weltanſchauung, deren ſtarke Wurzeln in der Offenbarung ruhen, ſei ſchon deshalb eine Fiktion, weil eine Offenbarung nie ſtattgefunden habe und auch nicht habe ſtattfinden können, da das Unendliche ſich perſönlich nicht offenbaren könne. Hieraus folge, daß auch das chriſtliche Dogma von der Menſchwerdung Gottes durchaus unhaltbar ſei.

Die mit umſchriebenen Begriffen arbeitende Philoſophie kann ſich, wie wir ſahen, die perſönliche Gottesidee, als Realität verwirklicht, nicht zu eigen machen, und ebenſo muß ſie die von der Perſon Gottes abgeleiteten Glaubenslehren der chriſtlichen Religion eben dieſer als Eigenart überlaſſen.

Wie die chriſtliche Religion ihren Gott glaubt, hält vor einer kritiſchen Philoſophie nicht ſtand, und die großen Philoſophen von Giordano Bruno, der bekannte: „Gott iſt nicht über und außer den Dingen, ſondern ihnen durchaus gegenwärtig, wie die Weſenheit nicht außer und über den Weſen, die Natur nicht außer den natürlichen Dingen, die Güte nicht außer dem Guten iſt," und von Spinoza an bis zu unſeren Modernen, Eduard v. Hartmann, in dem der Hegelſche Geiſt mit dem Einfluß Schopenhauers verbunden weiter lebt, Nietzſche, Wilhelm Wundt ſind keine Vertreter des perſönlichen Gottesglaubens.

Der Strom ihrer tiefgründigen Gedanken rauſcht an dem alten Glauben vorbei, nicht um mit Geſpött der alten Ideen hohnzulachen, ſondern um neue Brunnen zu erſchließen, um mit ſcharfſinnigen kritiſchen Reflexionen ihres Geiſtes dem Fortgange

alles Weltgeschehens auch die höchsten Ideen anzuschließen, denn wahres Gottsuchen bleibt ebenso ein Kulturgeschenk wie alles sich sublimierende Denken.

Große Geister denken, weil eben ihr Denken selbst das Höchste alles Seins ist. Es offenbart sich der Geist in seiner unendlichen Entwicklungsfähigkeit in ihnen als Eigengröße; heute glauben wir nicht mehr an Teufelswerk des Geistes gottesleugnerischer Philosophen, ebensowenig aber auch an Offenbarung „gotterleuchteter" Theologen, denn uns ist der Geist eben als Geist das Transzendente und eigentlich Seiende, zu dessen Auswirkung es keiner persönlichen Gottesleitung bedarf, ja für den wir einen persönlichen Gott im christlichen Sinne gar nicht annehmen können, ohne in die verwickeltsten Widersprüche zu gelangen.

Schüfe ein persönlicher Gott einen Geist des Menschen, so wäre auch dessen gesamte Auswirkung eine Gottestat, und es gäbe keinen Geist, ohne daß er „in Gott" wäre, denn ohne den persönlichen Gott dürfte auch nichts anderes sein, es wäre alles „in Gott" und „zu Gott", und „Freiheit des Geistes" ist ein Widerspruch gegen den „Allwillen". Aber die Realität zeigt uns die verschiedenartigste Form alles Geistigen und zwar in der Stufung, vom Unvollkommenen zum Gesteigerten, vom Irrtum zur genäherten Wahrheit, vom kleinen Umfang zum Genie, vom Unproduktiven zur Schöpfung, vom Verbrecherischen bis zur Selbstverleugnung im humanen Prinzip.

Das menschliche Bewußtsein von Gott ist nach Hegel als solches unmittelbar das Bewußtsein Gottes selbst mit seiner Identität von Sein und Denken. Gott ist das „An sich meines Selbstbewußtseins" (Hegel), das ist die logische Fortbildung der pantheistischen Ideen der Renaissance, deren konzentrierter Ausdruck im Geiste Giordano Brunos in hellster Erkenntnisleuchte erglänzt.

Daran halten wir fest gegenüber dem persönlichen Gottesglauben, der uns ein einheitliches Gottesreich und Gottessein nicht aufzuzeichnen und aufzuzeigen vermag und durch die Mannigfaltigkeit alles Weltgeschehens, durch Wahrheit und Irrtum, durch rohe Gewalt und Untergang keinen erklärenden Weg weist.

Aber Gott ist ja auch gar nicht beweisbar, das war die Erkenntnis, nachdem die Zeit der Gottesbeweise vorüber war, an denen sich die Scholastik die Zähne zerbrach.

Die Frage des Gottesseins verlor unverkennbar an Bedeutung und Reiz, je mehr in der Denkweise das Gefühl gegen die Nüchternheit der Vernunft und der Kritik zurücktrat, wie z. B. bei Kant. Man glaubte, Gott nur im Gefühl zu erfassen, wie es Jacobi klar aussprach und Rousseau erstrebte, der zur Unmittelbarkeit des natürlichen religiösen Gefühls zurücklenkte und eine natürliche Gefühlsreligion predigte, und mit ihm die von ihm beeinflußte Romantik. Aber Rousseau blieb zeitlebens ein Mann der Sehnsucht, „die Natur war das Wunder, der Mythos seiner Seele, und ihm entstieg die Melancholie und das Idyll des Empfindsamen — immer wieder Sehnsucht". (Strunz[1]).)

Aber es ist nicht zu verkennen, wie die Theoretiker der Gefühlsreligion sich mannigfachen Schwierigkeiten allenthalben gegenüber sahen. Sie verlieren sich vielfach in Symbolik, es mangeln denselben die Worte und, wenn sie Worte gebrauchen, so verbindet sich mit ihnen so wenig klare Vorstellung und kritische Analyse. Bergson hat zuerst klar erkannt und ausgesprochen, daß, wenn es eine Erkenntnis der metaphysischen Wirklichkeit gibt, sie einen anderen Charakter tragen muß, als alles, was an Wissenschaft erinnert.

Was sagt denn eigentlich Harnack, wenn er auf dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 zu Berlin erklärte: „Gott ist die Heiligkeit, und Gott ist die Liebe. Wenn dem so ist, so ist Gott nur an persönlichem Leben, also an Menschen offenbar, wirkt durch Menschen, erlöst durch Menschen und vollendet durch Menschen?" —

Werden wir durch mystische Personifikation von abstrakten Begriffen inhaltlich reicher? Bedeutet es wirklich etwas Faßbares und Reales, wenn wir Gott für die Heiligkeit und die Liebe erklären? — Liebe ist lediglich die Bezeichnung eines

[1]) Strunz, Die Vergangenheit der Naturforschung, Jena 1913.

menschlichen Gefühls oder höchstens die Überschrift einer Handlung, die aus diesem menschlichen Gefühle sich herleitet, aber zu einer Personifikation taugt sie gewiß nicht. Und Heiligkeit als Person? — Ist aber „Gott" nur an dem persönlichen Leben eines Menschen offenbar, so sehe ich auch nicht, wie das zugehen soll. An dem persönlichen Leben werden nur Motive, Vorstellungen und Empfindungen offenbar, und diese mag man als solche eben analysieren und würdigen, mehr vermag aber der Menschenverstand wirklich nicht zu sehen.

So bezeichne man logisch dieses erste x als das transzendente Sein, aber setze nicht hinter diese geistigen Dinge ein Etwas, das sich nach seinem Wesen dauernd verborgen hält, das man nur gelegentlich herbeiruft und nach dem man nicht fragt, wenn sich die großen Rätsel in den seltsamsten und unglaublichsten Naturgeschehnissen auftun.

Und Harnack erklärt ebenso: „Wenn es auch gewiß ist, daß kein Gott erschienen und kein Gott gestorben und auferstanden ist, so ist es doch ebenso gewiß, daß wir durch unsere Sinne und unsere Naturerkenntnis von Gott überhaupt nichts wissen, daß also das persönliche höhere Leben und die Ethik das einzige Gebiet sind, auf welchem wir Gott zu begegnen vermögen."

Ich meine in diesen Worten einen unverkennbaren Anklang an idealistisch-spiritualistische Ideen zu finden, nur daß der Theologe noch nicht den Abschied zu finden vermag von der Persönlichkeitsidee. Löst sich denn nicht in Wirklichkeit die Persönlichkeit in geistige Begriffe restlos auf, wenn man von der Persönlichkeit selbst gar nichts zu wissen erklärt, wenn die Persönlichkeit mit unseren Sinnen gar nicht erfaßbar ist und man nur aus seinem eigenen geistigen Arsenal Ähnlichkeiten zu verspüren glaubt mit ähnlich Geartetem in einem anderen Sein? — In Wirklichkeit handelt es sich also doch nur um eine Deutung unseres eigenen sittlichen Bewußtseins, und dieser Prozeß basiert doch im Grunde genommen auch nur auf der Empfindung des geistig Minderwertigeren der Umwelt, auf Gegensätzlichkeiten oder auf quantitativen Unterschieden. Die transzendente Per-

sönlichkeit tritt doch in diesem Zusammenhang, genau genommen, völlig in den Hintergrund gegenüber dem Problem des Geistes. Stellen wir dieses in den Mittelpunkt, so sind wir im Fahrwasser des spiritualistischen Monismus, und zwar auf Kosten des persönlichen Gottesgedankens.

„Wenn das Erhabne staunt die junge Menschheit an,
Spricht sie im hellen Traum: das hat der Gott getan,
Und wenn sie zum Gefühl des Schönen dann erwacht,
Bekennt sie freudig stolz: es hat's der Mensch vollbracht.
Und wenn zum Wahren einst sie reift, wird sie erkennen:
Es tut's im Menschen Gott, der nicht von ihm zu trennen."

(Rückert, Weisheit des Brahmanen.)

Als Gegengewicht gegen die unbestreitbare Unkenntnis der Persönlichkeit Gottes muß dann bei den Theologen gerne die Offenbarung herhalten. Mit ihr begründet Thomas von Aquino bekanntlich die Überordnung der Theologie über die Philosophie, der er nur „die Erkenntnis des Laufs der Dinge nach der Natur derselben" überläßt.

Offenbarung ist gewissermaßen die Dekorierung des menschlichen Geistes.

Einige werden ihrer teilhaftig, andere müssen ohne sie dahinleben und zwar dann, wenn sie der Existenz eines Gottes, wie ihn das Christentum predigt, nicht inne werden, mögen sie sonst an Geist noch so viel der Menschheit mitzuteilen haben. So behauptet v. Soden[1]): „Ohne Offenbarung ist kein Erleben Gottes durch den Menschengeist möglich." Diese Offenbarung ist ein besonderer Überguß des menschlichen Geistes aus himmlischen Höhen, mit ihr rangieren offenbar die Menschen mit dem überzeugten Gottesgefühl vor allen anderen, vor den Kritikern und Skeptikern, vor den großen Weltweisen und vor unchristlichen Künstlern und Genies, wiewohl meines Erachtens es bei der ehrlichen Kritik oder bei der Schöpfung genialer und künst-

[1]) v. Soden in: V. Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910. Protokoll der Verhandlungen, Berlin 1910.

lerischer Menschen der Geist zu ungleich höherer Entwicklungsstufe gebracht hat als wie in der Seele des Menschen, der sich in seinem Fühlen und Denken anklammert an ein konkretes und fast ausnahmslos anthropomorph gestaltetes Gottesbild. Und doch sagt v. Soden kurz hinterher: „Jede Offenbarung, wenn sie in Menschen eingeht, kleidet sich sofort in menschliche Vorstellungsformen individueller Art, wird ein individuelles Erlebnis, das ganz genau so überhaupt nicht nacherlebt werden kann." — Es bedarf also wiederum eines besonderen Transformationsprozesses, wenn der Urquell der Gottespersönlichkeit gerettet werden soll. Der mit der Offenbarung Beehrte tut dem ewigen Sein Abbruch wohl infolge seiner Menschlichkeit, und zwar seiner individuellen Menschlichkeit.

So zeigt sich auch hier wieder der durchfurchende künstliche Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem. Die reine Göttlichkeit wird gleichsam besiegt von der Menschlichkeit. Die Offenbarung v. Sodens wird also vermenschlicht und verliert doch damit offenkundig an ihrer göttlichen Eigenart. Aber warum das alles? — Weil eben der Dualismus des Göttlichen und des individuell Menschlichen in das Programm des absolut Göttlichen nicht hineinpaßt, weil die Theologie, um das persönlich Göttliche zu retten, mit einer staunenswerten Voltige einen Umwandlungsprozeß einzuschieben sich nicht scheut, unter dem doch die Eigenart des Göttlichen unfehlbar zu etwas anderem, nämlich zum Menschlichen wird, das sich die Theologie mit ihren absoluten göttlichen Vorstellungen nicht zusammenzureimen versteht.

Als philosophische Anschauung ist die theologische Meinung von Ernst Tröltsch nicht haltbar, das Denken leiste eben immer nur Kritik und Umbildung der Religion, aber nie deren Erzeugung. Alle Erzeugung sei vielmehr an die Anerkennung von Autorität und Offenbarung gebunden.

Das ist die Folge der Verleugnung des Identitätsprinzips, dem das Menschliche, der menschliche Geist das Transzendente und ewige Ursein ist und das sich mit solchen spekulativen Verwandlungskünsten nicht befreunden kann. —

Schelling war es, der zuerst die Natur als eine positive Offenbarung der Gottheit, als eine Entwicklungsform des Absoluten zu verstehen suchte. Ihm war der Naturprozeß eine ideale Potenz, die aus der Gottheit hervortritt, bis die Entwicklung im Menschen ein Sichselbstbewußtwerden der Natur herbeiführt. Er behauptete die volle Selbständigkeit des Naturlebens und mit ihr die einheitliche dynamisch-teleologische Gesetzmäßigkeit der Naturentwicklung mit allem Nachdruck, ähnlich den Ideen Goethes.

Es ist das ein nicht zu verkennendes Verdienst Schellings, und die innigen Beziehungen, die er zwischen Geist und Natur knüpfte, haben ihren Einfluß auf die historische Entwicklung der Theologie nicht verfehlt, war doch für David Friedr. Strauß die Natur die Quelle alles Lebens und aller Harmonie, und auch in die schwankenden theologischen Überzeugungen Schleiermachers ragt die Idee der Vereinigung von Geist und Natur unverkennbar hinein.

Mit diesen Vorstellungen ist eine Befreiung des Gottesbegriffes von dem der Persönlichkeit angebahnt.

Der moderne Theologe Titius[1]) erklärt: „Es ist rundweg zuzugeben, daß nach allem, was wir ahnen können, das höchste Wesen durchaus hinausliegt über jede Analogie unseres Geisteslebens." Drängt sich diese Meinung den Vertretern der modernen Theologie wirklich auf, nun dann müssen sie auch Ernst machen mit den Konsequenzen. Dann können nicht mehr die unserem Familienleben entnommenen Beziehungen, der Vatergedanke, die persönliche Fürsorge, das Mitleid mit dem Menschen, den „Gotteskindern", praktische Bedeutung haben, es fällt ein Angelpunkt alles Christentums, es fällt das, was die Tradition als Kernpunkt dessen, was man Religion nenne, nämlich das Abhängigkeitsgefühl von einem höchsten Wesen, das uns bei aller überragenden Majestät und Unerreichbarkeit ein Vater sein soll.

[1]) Titius, Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik, auf dem V. Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910.

Der Islam allein hat sich nicht auf sichtbare, sinnfällige Offenbarung gestützt.

Bousset[1]) sagt: „Unser Gott, damit ist zweierlei gesagt. Er ist unser Gott, der aus der Fülle des Daseins zu uns spricht, der Gott, vor dem wir Kreatur sind, vor dessen wunderbarer und allmächtiger Wirklichkeit wir uns in der ganzen Nichtigkeit unseres Wesens empfinden. Und er ist unser Gott, dem wir gehören, zu dem wir du sagen dürfen, der uns zu sich zieht und zu dem wir uns erheben dürfen in einem alle Abstände überwindenden Vertrauen."

Aber da schleicht sich ja die Analogie mit unserem Geistesleben durch ein Hinterpförtchen wieder in den Gedankenkreis hinein, und alles, was neu schien, ist ins Alte wieder zurückgesunken. Indessen, ich will nicht verkennen, einen etwas rationalistischen Zug hat sich auch die moderne Theologie nicht fernhalten können, aber sie geht ihm aus dem Wege, indem sie gerade in neuerer Zeit mit ihrem Gottesgedanken sich in das Gefühlsgebiet hineinflüchtet, freilich in die denkbar unsicherste Höhle, in der sie Gott schauen zu können vermeint, wenn die Vernunft versagt, sobald sie das höchste Wesen umfassen will. Das Gefühl wird bei dieser Anschauung gewissermaßen zum Maßstab der objektiven Erkenntnismöglichkeit, und es taucht der alte Augustin wieder auf, der die Seele als ein denkendes Wesen auffaßte, das von Gott als unmittelbares Abbild seines eigenen geistigen Seins geschaffen sei.

In der Tat ist die religiöse Idee des Gottschauens von weitesttragender Bedeutung und wir können an ihr nicht kurzerhand vorübergehen. Sie ist nicht nur auf das relativ enge Gebiet theologischer Weisheit allein angewiesen. Sie zieht sich ebenso wie ein roter Faden durch die weitmaschige Entwicklungsgeschichte der Philosophie, kaum einer unserer Philosophen läßt eine klare Stellungnahme zum Gottesgedanken vermissen. Die Gottesidee bildet aber auch ein unausgesprochenes, und doch

[1]) Bousset, Unser Gottesglaube, Tübingen 1908.

dem Gesetzgeber vorschwebendes Fundament der Rechtsnormen und in der praktischen Rechtspflege ist von dem „vor Gott und den Menschen" vielleicht gar etwas zu oft und aufdringlich die Rede.

Die Idee der allbeherrschenden Einheit bildet aber auch den Endpunkt der Einzeltatsachen naturwissenschaftlicher Erfahrung und läßt den Naturforscher zum kosmologischen Philosophen heranreifen, der nur in der Sammlung seines Wissens im Brennpunkte eines allumfassenden Prinzips dem Geiste und Sinn des Universums sich nahe fühlt. Pantheismus und Pandeismus, Monismus und Dualismus: alles dies sind in Wirklichkeit nur verschiedene Formen des Gottschauens, verschiedene Beleuchtungsarten des Grundbegriffes, nämlich des Höchsten, von dem aus die verschiedenen Strahlungen in die Menschenseele sich hineinsenken und hier ein Spiegelbild projizieren, dessen Wahrnehmung die charakteriologische Eigenart des Einzelindividuums, die durch zeitliches, familiäres und soziologisches Milieu bedingte Auffassungsgabe vermittelt.

Mit diesem Spiegelbild haben wir es zu tun, denn kein menschliches Wesen hat je einen persönlichen Gott mit seinen Sinnen gesehen, von dem die heiligen Schriften reden, kein Naturforscher hat aber auch die Kraft als solche gesehen, sondern sich damit bescheiden müssen, dem Kausalitätsbedürfnis entsprechend, dem Geschehen in der Natur einen Begriff treibender Kraft, das will besagen: geistigen Seins unterzulegen. Das Glücksgefühl der Erkenntnis mußte sich entzünden an dem Bewußtsein, Endbegriffe zu schaffen, von deren Wesen es keine Einzelbeschreibung zu geben vermag.

Es umhüllen diese Endbegriffe, zu denen allein der menschliche Geist vordringen kann, zahlreiche psychologische Probleme.

Sehen wir einmal ab von den in niederen Kulturstufen dargebotenen polytheistischen Gestaltungen der Gottessehnsucht, lassen wir auch die den Gedanken der göttlichen Unendlichkeit durch die Stabilierung eines umfassenden Universalismus wohl mit schärfster Logik erfassende Prägung der monistisch-spiritua-

listischen Weltauffassung beiseite, so bietet die Verschiedenartigkeit des Gott-Gestaltens in der einzelnen Menschenseele Grund zur Frage: woher und warum? —

Allah in der mohammedanischen Religion, zweifellos schärfer monotheistisch charakterisiert als der christliche Trinitätsgott, ist seinem ganzen Wesen nach etwas anderes als der christliche oder der jüdische Gott. Innerhalb der Christenheit selber ist die Figur und der Charakter des weltregierenden Höchsten etwas außerordentlich verschieden Vorgestelltes. Beim genauen Zusehen ist dieses grundverschiedene Gott-Vorstellen meines Erachtens sogar der tiefste Grund alles religiösen Haders, aller religiösen Intoleranz, aller Religions- und Glaubenskämpfe. Der Gott der Katholiken ist tatsächlich in der Vorstellung ein ganz anderer wie der der Protestanten, der Gott der Adventisten oder der Heilsarmee ist seinem innersten Wesen nach ein anderer wie der des orthodoxen protestantischen Predigers, obwohl bei allen dreien die Unantastbarkeit der Zeugnisse des Gotteswortes das oberste Gesetz bildet. Nicht ist es der äußere Kultus, der hier die Geister scheidet, sondern im Grunde genommen ist es die Auffassung der gleichen Gottespersönlichkeit. Auch Kinder desselben Vaters sehen ihren Erzeuger nicht im gleichen Licht, sondern diejenige Eigenschaft des Vaters wird jeweils dem Kinde als die charakteristische und Sympathie erweckende erscheinen, deren Äquivalent die Kindesseele selbst in besonderem Maße beherbergt und mitschwingen läßt.

Im Einzelmenschen wandelt sich die innere Qualität der monotheistischen Gottesauffassung recht erheblich im Laufe der Jahre, von dem Konfirmationsalter durch die Stürme der Jünglingszeit und das regsame Mannesalter hindurch zum Stadium des ausruhenden Greises, der den kritischen Neigungen kein Gehör mehr schenkt und in seinem Glaubensleben den ruhenden Punkt erreicht hat, wo er die Offenbarung seines Gottes in der Stille seiner Kammer empfindet, wenn sich der Geist vom universalen Denken mehr auf das Subjekt zurückzieht. Dann pflegt der universale Gott in erster Linie sich zu

einem Gott des Subjektes zu wandeln, in dessen Schatten die persönliche Fürsorge den wichtigsten Glaubenspunkt bildet und egozentrische Gedanken nicht mehr mit altruistischen Gegenströmungen in Konflikt geraten läßt.

Der Gott des Reichen ist seinem ganzen Wesen nach ein anderer, wie der Gott des Armen. Jenem hat der Allvater von irdischen Gütern die Fülle gegeben, und das sittliche Problem erwächst ihm in der Frage, wie er nur die reichen Gaben zweckmäßig verwende und der Gefahr entgehe, unter der Fülle der irdischen Güter die himmlischen, oder sagen wir besser die innere Reinheit zu verlieren. „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nehme doch Schaden an seiner Seele?" — Dem Armen erscheint die Not als eine Gottesfügung, als eine Prüfung, wie sie ein Hiob über sich ergehen ließ. So lehrt die christliche Predigt. Ob aber ein Vater viel oder gar die Not ins Haus schickte, das bedeutet einen so gewaltigen Unterschied, daß die Gottesauffassung in der Seele des Reichen und des Armen sich aus grundverschiedenen Komponenten zusammensetzen und gestalten muß.

Hier sehen wir den soziologischen Faktor tätig in der individuell verschiedenen Gottesauffassung.

Der Gott des Alten Testamentes, der jüdische Jahve, der Gott strengster Gerechtigkeit und Vergeltung, wird zum Gott fast zu einseitig betonter Liebe im Neuen Testament. Das politische Moment in der jüdischen Gottesauffassung wandelt sich zum entnationalisierten, rein humanen Moment in der christlichen Gottesauffassung. Und beide sind getrennt durch die Zeit, durch politische Umwälzungen, durch Wandlungen in der Kultur, durch Änderungen der Geistesrichtung, welches jedes weittragende politische Geschehen mit sich bringt. Die im Nationalcharakter der Juden begründeten Rechts- und Vergeltungsideen geben die psychologische Basis für die Gestaltung Jehovahs im Alten Testament als eines eifernden, Recht fordernden Gottes, der mit ängstlichem Egoismus die Gerechtigkeit und ihre Erfüllung mit dem Brandopfer in Verbindung setzt.

Freilich der jüdische Geist will klar verstanden sein; da mangelt es nur zu leicht dem christlichen Verständnis an Objektivität! — Wie unkritisch erweist sich Kant, der das Judentum für keine Religion und keine Ethik hielt, den jüdischen Geist für unreligiös und unethisch erklärte. Gewiß war für die Juden das Land oder die Dynastie die zusammenhaltende Kraft und der Inbegriff des Kulturgedankens, das Gesetz, die Thora war das ethische Prinzip, ihr „Gottschauen" verdichtete sich zu einem rational-intellektualistischen Prinzip, der Erkenntnis Gottes, welches den Grundpfeiler jüdischer Religion bildet, so daß von „Glauben" nur wenig die Rede ist. Und damit vermittelt das Judentum die Vereinigung des griechischen mit dem altindischen Gedanken, in Form der Weltbejahung im Gegensatz zum Christentum, welche die Menschheit schuldbeladen ansieht. Es ist auch interessant, daß z. B. ein Psychologe wie Melamed[1]) aus der Amoral und Alogik der Natur eine ethisch motivierte Gegnerschaft des jüdischen Geistes zur Natur herleitet. Der jüdische Geist ist indifferent, wenn nicht gar negativ gegenüber der Natur, im Gegensatz zum griechischen Geist mit seinem positiven Verhältnis zur natürlichen Wirklichkeit. „Das Bestreben des jüdischen Geistes war, wie aus der jüdischen Religion und Ethik zu ersehen ist, auf die Ignorierung und Überwindung der Natur konzentriert, wie es das Bestreben des europäischen Geistes seit Bacon ist, der Natur Herr zu werden." Der antike jüdische Geist hat auch keine Philosophie im Sinne einer Schulphilosophie hervorgebracht und weist damit einen klaffenden Gegensatz auf zur griechischen Philosophie, die ursprünglich Naturphilosophie bzw. Naturwissenschaft ist. Diese hat die Gotteserkenntnis als Endpunkt der Philosophie, bei den an dem „reinen Geist" orientierten Juden ist der Gottesgedanke Ausgangspunkt. Die antiken Juden haben keine Naturphilosophie, sondern eine Naturpoesie, allerdings von einzigartiger Schönheit.

Durchgreifende Unterschiede trennen das Christentum vom

[1]) Melamed, Die Psychologie des jüdischen Geistes, Berlin 1913.

Judentum. Es ist richtig, daß das Christentum als antiintellektualistisch-romantische Religion kein Verhältnis zum Staat habe, weil es eine Erlösungsreligion ist, die von Sünde und Seligkeit und von Verachtung des Diesseits durchwirkt ist. Demgegenüber ist die gestiftete Religion des Judentums wie des Islam und der Parsismus eine Gesetzesreligion, welche das irdische Leben bejaht und gerade darum Lebensnormen statuiert und ein System der Sittlichkeit auf intellektueller Basis aufrichtet. Der Boden der Gesetzesreligion war fruchtbar genug, um die Psalmendichter erstehen und Propheten in die Welt hinaustreten zu lassen. „Die starre Mutter gebar eine seltsam wundersame religiöse Poesie."

Der Christengott hat gelitten, der jüdische Gott hat gelehrt, was er selbst ist, hat den Menschen offenbart Vernunft und Sittlichkeit, das ewig Erhabene und Bindende — „an diesem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Lehre an die Menschen und Leiden für die Menschen, zwischen Vernunft und „Wille" wird jeder Versöhnungs- und Einigungsversuch scheitern. Beide Religionen reden zwei verschiedene Sprachen und entspringen zwei verschiedenen Quellen." (Melamed.) Jahve wirkt im alten Hebraismus nicht nur das physische Übel, sondern auch das moralisch Böse. Er verstockt das Herz des Pharao, läßt einen bösen Geist in Saul fahren, verlockt den David zur Sünde, das Volk zu zählen, legt einen Lügengeist in den Mund von 400 Propheten, um Ahab zu verderben, und ruft beim 2. Jesaias Kap. 45 das Wort aus: „Ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft, — ich, Jahve, bin es, der alles dies bewirkt." —

Wie hätte eine gleichartige, einheitliche Gottesvorstellung sich dem Bilde der Gesamtkultur nach Untergang der Antike einpassen können, die Römertum, Orientalismus und griechischen Geist in eigenartiger Verknüpfung aufwies, im Grunde genommen ein glänzendes Elend aus Roheit und Unsittlichkeit, Sklaverei und Despotie? —

Demgegenüber verfügte die jüdische Religion über einen gewaltigen sittlichen Zug, der durch die eminent pädagogische Kraft und Bedeutung, die hochragend sozial-ethische Wirkung der gesamten prophetischen Literatur sein Gepräge erhielt.

Auch die Theologie des Paulus gehört in diesen Zusammenhang, dessen Gottesbild aus der griechischen Bildung in Kohärenz mit jüdischen Volksideen verständlich erscheint, so daß unser germanisches Empfinden mit zunehmender Abneigung gegen seine theologisch-dogmatische Deduktion sich erfüllt.

Auch die grundlegenden Unterschiede in dem Gradwert des Denkens und Fühlens beim männlichen und weiblichen Geschlechte lassen eine Rückwirkung auf die Gottesvorstellung deutlich hervortreten. Bei der Frau tritt auf Grund des im Verhältnis zum Gefühlsleben des Mannes außerordentlich fein abgestimmten Sensitivlebens die Subjektivierung des Gottschauens klar zutage, so in der Jugend, in der der erwachende Geschlechtstrieb, das Ahnen tiefgreifender Umwandlungen im Organismus und in der Seele, die Empfänglichkeit für religiöse Motive in unverkennbarer Weise steigert, besonders deutlich in den Jahren der Ausübung des ureigensten Frauenberufes, in dem das Weib dem „Weltgeist" besonders nahe sich fühlt und in sich die Kreation durch die Macht des Höchsten empfindet, sowie im Alter, wenn das Weib die Kinder in den Fußstapfen seines eigenen religiösen Empfindens festhalten möchte, umso mehr als es dieselben von den Gefahren sittlicher, religiöser und wirtschaftlicher Art umdroht erkennt. Das besondere Gottbehütetsein des Kindes kann nur dem Ideenkreise einer Mutter entspringen, welche eben ihr Kind als einen ganz besonderen Schatz betrachtet und ihre von dem reinen Muttergefühl diktierte Vorstellung sich nicht durch logische Tatsachen rauben und wegdisputieren läßt, selbst nicht durch die Erfahrung, welche immer wieder die Welt des Alltags darbietet, daß der Würgengel des Todes gerade besonders gern in der Kinderschar die Reihen lichtet, daß Tausende und aber Tausende von Kindern unglücklichen Gelegenheitsereignissen zum Opfer fallen, denen gegenüber ungewöhnliche Errettung in der Tat eine Seltenheit bedeutet.

Überdenken wir diese Dinge im einzelnen, so scheint mir die Art des Gottschauens und Gottempfindens in einem ganz bestimmten Verhältnis zu stehen zu der Individualart des einzelnen Menschen, um von den eigenartigen charakteristischen Gegebenheiten der Nationen und der Rassen ganz zu schweigen. Gottschauen ist eben auch zweifellos eine Kultur- und Milieufrage und ermangelt der Absolutheit, der stabilen Gleichheit und Unveränderlichkeit.

Die schwingenden Saiten des Denk- und Gefühlslebens des einzelnen finden ihre Resonanz in der Gottesvorstellung. Die Reduzierung kosmischer Weltanschauung auf die egozentrische Idee läßt das Bild einer persönlichen Gottesgestalt in scharf umschriebenen Umrissen aus dem Nebel gestaltender Kräfte hervortreten und umgibt dieselbe bei genauem Zusehen mit den gleichen Eigenschaften, welche das Einzelindividuum charakterisiert, oder aber mit deren Komplementen, deren Fehlen in der menschlichen Einzelperson die Erfüllung von Forderungen, welche dem tiefen Sehnen der Menschenseele entspringen, versagt.

Damit aber verdichtet sich das Gottesbild des einzelnen zum Projektionsbilde des Individualcharakters auf die Ebene des Metaphysischen.

Wie der einzelne Mensch, so ist sein Gott, und je tiefer sich der Mensch mit seinem religiösen Zug in Verknüpfung mit seinem persönlichen Lebensschicksal zu dem Ausgleich des Unvollkommenen und der Erfüllung tiefen Sehnens hingezogen fühlt, desto menschlichere Züge, wenn auch ins Dimensionale erweitert, trägt sein Gott. Wie sagt doch Goethe? —

„Wie einer ist, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zum Spott."

Bestände nun diese Kausalität zwischen der Art des Gottschauens und der Art des Individualcharakters ohne weitere Einschiebsel zu Recht, so müßte naturgemäß die vollendete Erziehung zum sittlich vollkommenen Charakter den einzelnen zum reinsten und erhabensten Gottschauen führen, in dem Sinne, daß

je sittlich vollkommener der Einzelmensch, desto reiner, edler und umfassender auch sein Gottesbild sein würde. Hier aber schiebt sich in die Gedankenreihe die wichtige Erkenntnis ein, daß in dem Begriffe des Gottschauens, in der Projizierung des Selbst auf die Ebene des Metaphysischen, sich eine Metamorphose seelischer Qualitäten verbirgt. Schauen setzt einen Denkakt voraus, und so müßte das, was man Gottschauen nennt, ein Ausfluß des Denkens sein. Indessen mit der geistigen Qualität, die wir Denken nennen, hat noch kein Mensch den Gottesbegriff wirklich umfaßt, sondern ihn in Wirklichkeit lediglich auf eine dimensionale Erweiterung auf den Menschen zutreffender Eigenschaften und Eindrücke reduziert, also anthropomorphisiert. Mit Recht weist Paulsen[1]) in seiner meisterhaften Darstellung der „Zukunftsaufgaben der Philosophie" in der „Kultur der Gegenwart" darauf hin, daß nicht darin die kritische Philosophie Recht habe, daß sie alle eigentlich metaphysische Spekulation über das wirklich Wirkliche ablehnt, wohl aber darin, daß sie es für ein unmögliches Unternehmen erklärt, den religiösen Glauben auf logisch-metaphysische Demonstrationen, des Daseins Gottes etwa und der Unsterblichkeit der Seele, zu stellen.

So wird das menschliche Gottschauen lediglich zu einem Gefühlsakt, der in Wirklichkeit nur eine hochpotenzierte Empfindung darstellt, ein religiöses Gefühl, das aber der Basis gestaltender Vorstellung des Objekts entbehrt. Verläßt sich der Mensch hingegen auf die Gestaltung seines religiösen Gefühlsinhalts in Form der Personifizierung des Objektes seiner religiösen Verehrung, so kann er aus den Begriffsfesseln seines beschränkten menschlichen Denkvermögens nicht hinaus, er wird sich der Vorstellungsunmöglichkeit einer unendlichen, nicht durch Raum und Zeit beschränkten Person bewußt und muß mit Kant bekennen, daß mit dem Denken ein Gotterfassen nicht erreicht werden kann.

Es bleibt der persönliche Gott lediglich das Abbild der

[1]) Paulsen, Zukunftsaufgaben der Philosophie in „Kultur der Gegenwart", Abt. „Systematische Philosophie", herausgegeben von Hinneberg, Leipzig 1908.

Prädikate und Eigenschaften des menschlichen Selbst, ins Dimensionale erweitert, es erhält ein ausgesprochen subjektives Gepräge, insofern sich unbewußt das eigene Charakterbild des Menschen auf das Gottgestalten des Einzelindividuums überträgt. So bildet Jesu Gottesbild das reinste Urbild seines eigenen Charakters und Wesens, es bringt am erhabensten den Gegensatz dieser Persönlichkeit zu den Großen seiner Zeit zum Ausdruck und birgt damit ein ethisches Moment in sich, das sich klar heraushebt aus dem Wirrwarr moderner Jesuskritik und aus dem Streit über Historie und Legende.

Ist die Gestalt Jahwes im Alten Testament wesentlich das Abbild der im Volkscharakter der Juden begründeten Vergeltungsideen, denen das Brandopfer vornehmlich eine Milderung verleihen kann, so konnte die pointierte Idee des liebenden Allvatergottes des Neuen Testamentes nur ein Mensch verkünden, dessen Charakter ein weich empfindendes Herz sein eigen nannte, der im Zöllner und Sünder seinen Bruder erkannte, welcher der Liebe und Barmherzigkeit wert und bedürftig war. Nur ein Mensch, dem der Begriff der strengen Vergeltung nach juristischen Normen fremd war, konnte den alten eifernden Gott stürzen und die Gottesvorstellung zu der Anschauung des alles verzeihenden Vaters verdichten. Die Gottesidee Jesu erfordert wohl ein Charakterbild, dessen markanteste Züge Milde in Paarung mit ernster Sittlichkeitsauffassung, stille fast naive Frömmigkeit, Abkehr vom politischen und wirtschaftlichen Existenzkampf bildete. So tritt uns auf Grund der psychologischen Analyse das Persönlichkeitsbild Jesu entgegen, abgeleitet aus seinem Gottschauen.

Die so scharfe Umrahmung des Gottesbildes Jesu kennzeichnet den Stifter des Christentums als eine tiefgründige Gefühlsnatur, als einen Künstler mit außerordentlich reichen Gaben der Empfindung und Gestaltung. Jesu Gottesbild ist ein Kunstwerk der Ästhetik, das allein vom Gefühle aus gewertet werden, nicht vom Denken aus mit logischen Begriffen demonstriert werden kann. Dann aber war auch die Wirkung dieses Entwurfes eines Gottesbildes für alle Zeiten so außerordentlich

tiefgreifend, weil der Durchschnittsmensch die Dinge des Gefühls viel leichter, ursprünglicher, intensiver umfaßt und von ihnen sich ganz durchwärmen läßt, während die Denkarbeit eine ganz andere, eine fast reine aktive Tätigkeit des Einzelindividuums erheischt, zu der eine persönliche Energie gehört, die nicht jedem verliehen ist.

Und nun gar wenn das Denken zur eigenen Erkenntnis der von Natur gegebenen Begrenztheit führte, wenn es dem einzelnen klar wurde, daß der Ewigkeitsbegriff und der Unendlichkeitsbegriff außerhalb der Erkenntnisphase liegt für alle Zeiten, wenn diese Begriffe in den Bereich des Metaphysischen gehören, an deren denklichem Vorstellen die Menschennatur scheitert, dann bedarf es einer ganz besonderen Kraft, um nicht dem Allmeer des Gefühles den Tribut zu entrichten, um nicht Unendliches in den weltgegebenen Begriff der Persönlichkeit einzuengen und Unumschließbares mit logischem Saltomortale dennoch als erfaßbar und begreifbar zu deuten.

Vermied der Mensch diese Klippe nicht, dann mußte er der unheilvollen Täuschung der Begriffsverwechslung von Fühlen und Denken verfallen, die ihm einen greifbaren Gott in die Seele senkte, dann tat sich ihm das Gottschauen metamorphotisch als ein Denkakt dar, während es in Wirklichkeit ein Gefühlsakt ist und bleiben mußte, solange er den rationalistischen Zug aller Religion ablehnte.

Blieben aber Gedanke und Gefühl zwei zu trennende Qualitäten seines geistigen Seins, dann mußte das Denken zu der Gewißheit gelangen, daß das Unendliche über das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes hinausgeht. Die pantheistischen Gottdenker umfassen den Höchsten nicht, indem sie ihn in den begrenzten Persönlichkeitsbegriff zwängen, sondern lassen ihm die Unendlichkeit und Allwirksamkeit in reiner Gestalt, wodurch ihnen das Gottschauen als eine Quelle der Erkenntnis von der Begrenztheit alles dessen, was Menschensein heißt, die Anbetung des Ewig-Unbekannten und Ewig-Allerhabenen vermittelt. Die Spiritualisten erheben den Geist zu dem ewigen Ursein und erkennen in ihm das alles Durchwirkende, das

wirklich Seiende, in Natur und Menschheit, denn ihnen ist auch der Mensch nur ein Stück Natur, eine Ausprägung der ewigen Kraft. Damit aber erst ist eine Loslösung von der Subjektivierung des Gottschauens erreicht, eine Befreiung der Religion von dem Diktat des Gemütes und eine Überführung des Gottesbewußtseins auf die Sphäre des gestaltenden Gedankens.

„Gott" ist niemals mit dem menschlichen Denken zu umfassen, es ist geradezu blasphemisch, wenn hochgelehrte Theologen und angeblich besonders Fromme sich anmaßen, „Gottes Gedanken" erkennen zu können und in menschlichen und unerforschlichen Dingen den von Gott erleuchteten Richter zu spielen, — wir finden es immer wieder in der Tagesgeschichte! — seine Belehnung mit ethischen Eigenschaften ist nur das Resultat der Projektion des menschlichen Wesens in seiner Eigenart, ins Dimensionale aller Richtungen gedacht, auf die metaphysische Ebene. Aber, wenn dem so ist, hat nicht das Gefühl den Anspruch auf reine Gotteserkenntnis, auf reines Gottschauen? —

Hegel[1]) meinte, das Gefühl sei das, was der Mensch mit dem Tier gemein hat, die tierische, sinnliche Form. „Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühle aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß nur der Mensch Religion hat, nicht das Tier."

Nun ist wohl dies alles gerade nicht zwingend, die Bedeutung des Gefühls auf den Nullpunkt herabzuschrauben, immerhin aber zeigte sich doch Hegel in seiner Polemik gegen den auf „Heilstatsachen" sich berufenden Schleiermacher in überlegener Position.

Noch hat es keine menschliche Kraft unternommen, eine Geschichte des menschlichen Gefühls zu schreiben, und doch, wer wollte leugnen, daß das menschliche Gefühl seine Geschichte, seine Entwicklung hat? —

[1]) Hegel, Religionsphilosophie, herausgegeben von Art. Drews, Jena 1905.

Ohne die Entwicklung des Gefühls gäbe es keine Kulturgeschichte, keine Sittengeschichte, keine Geschichte der menschlichen Gesellschaft und der Sozialpolitik, keine Entwicklung der Religion. — Die Entwicklung vom tierischen Egoismus zum altruistischen Empfinden des Menschen, ohne die die Konstituierung der menschlichen Gesellschaft eine Unmöglichkeit ist, setzt die Evolution und Läuterung der im Menschen vorhandenen Gefühlskeime voraus; je höher die Kulturgemeinschaft, desto klarer herausgemeißelt, desto veredelter auch das Gefühl und die Gefühlsgemeinschaft. Wo nicht das Gefühl, auf dem sich nicht zum wenigsten die Achtung des Menschen vor dem Menschen aufbaut, die Familie, den Stamm, die Gemeinschaft, den Staat, durchweht, da herrscht das mitleidslose Recht des Stärkeren, die Macht, welche, wie bei unkultivierten Völkerschaften, das Leben des einzelnen dahinschlachtet und in der Beseitigung ungefügiger Elemente den Weg zur Selbstentfaltung und Herrlichkeit erblickt.

Der tiefgläubige Christ umfaßt seinen Gott im Gefühl und empfindet seine volle Offenbarung in der Tiefe seines Gemütes. Er spricht von seinem „religiösen Erlebnis" und stellt dieses oft weit über alle denklichen Zweifel, denn in der eigenen Seele stellt sich ihm die persönliche Erfahrung als etwas Objektives, nicht Bezweifelbares, als reine Offenbarung dar.

Und doch kann, bei nüchternem Zusehen, diese Gewißheit des Gefühls nicht den Anspruch erheben auf eine Allgemeingültigkeit, sie muß sich beugen vor dem Nachweis subjektiven Kolorits, des Bedingtseins, der Eigenart des Charakters.

„Gott ist gut bedeutet", wie Feuerbach einmal gesagt hat, „die Güte ist göttlich; Gott ist gerecht bedeutet: die Gerechtigkeit ist göttlich. Statt von göttlichen Schmerzen, göttlichem Sterben zu sprechen, hat man gesagt: Gott hat gelitten, Gott ist gestorben, Gott ist das zur Gottheit erhobene menschliche Herz."

Wir Menschen werden nicht mit der gleichen Dosis Gefühl geboren, nicht jedes Menschen Gefühl entwickelt sich in gleicher

Richtung, und würde sich auch nicht in gleicher Richtung entwickeln bei gleicher Erziehung und gleichem Unterricht. Es ist eine der wichtigsten Eigenschaften der Individualität ein bestimmtes Gefühl vorauszusetzen mit vorgeschriebener Marschroute, ja es gibt kaum etwas Ursprünglicheres, dem Einflusse menschlicher Imprägnierung, der Pädagogik, mehr Entzogenes als das Individualgefühl, im weitesten Umfange genommen als Religionsgefühl, Humanitätsgefühl, Sittlichkeitsgefühl, Sexualgefühl, ästhetisches Empfinden, künstlerisches Genießen usw.

Wenn irgendwo Determinismus geltend zu machen ist, so ist es hier der Fall. Gefühl ist nicht lehrbar, und wo es sich unter dem Einfluß der pädagogischen Belehrung nicht entwickelt, da sind menschliche Bemühungen umsonst. Gewiß macht auch das Gefühl seine Entwicklung durch unter dem Einflusse von Zeitkultur und Familienmilieu, aber die geistige Assimilation des Individualgefühls an diese Einflüsse, das ist ein ureigener Energieprozeß des Einzelindividuums, zu dessen Abwicklung das gegebene Maß, das Sein selber, den Ton allein abgibt.

So ist auch das tiefe Gottesempfinden das Persönlichste, was dem Menschen eigen sein kann, ich sage sein kann, denn tiefes Gottesempfinden kann nichts Angelerntes, Aufgedrungenes sein, sondern das Maß alles Gottesempfindens kann nur das von Geburt und vom Ursinn aus im Menschen befindliche Gefühlsquantum, die Gefühlstiefe, sein, welche nun ihren Ausdruck findet in dem Bewußtsein, einen lebendigen, persönlichen Gott zu umfassen. In der Verbindung mit der sich geltend machenden Macht der Vorstellung, dem rationalen Vermögen, emanzipiert sich der Mensch von diesem Gefühlsdiktat und ringt sich zu der Überzeugung durch, daß ein ewiges, schöpferisches Sein — nenne es Gott, wenn du willst — hinausliegen muß über die anthropomorphe Sphäre und die Verkörperlichung. Es muß ein wirklich unendliches, ewiges Sein sein, das in allem und durch alles sich offenbart, das kein anderes neben sich zuläßt, weil es eben das Sein selber ist — es ist der ewige Geist, der sich auswirkt

in dem, was ist, der schafft und mit der Zerstörung das Zerstörte in sein eigenes Sein wieder auffaugt.

Als den ursprünglichsten Inhalt des Gefühls haben wir das Gottschauen wohl kaum aufzufassen. Auf den niedrigsten Kulturstufen fehlt zweifellos das, was wir als Humanitätsgefühl zu bezeichnen pflegen. Der unkultivierte Mensch sieht in dem anderen zunächst nur den Bedroher seiner eigenen Existenz und nur in dem Elterngefühl erkennen wir die ersten Spuren des Humanitätsgedankens. Und auch dem göttlichen Wesen gegenüber unterliegt das Gefühl eigenartigen Schwankungen zwischen Liebe und Haß, je nachdem das persönliche Schicksal ein lustbetontes oder ein bedrohtes ist. Die schönsten Beispiele für diese Idee gibt das Alte Testament und die Fetischkulte bei den Negervölkern.

Aber bei diesen Stufen ist das menschliche Gefühl nicht stehen geblieben. Je mehr sich der Mensch des Wertes seiner geistigen Kraft bewußt wird und sich unabhängig zu machen strebt von den ihn umgebenden, ihm überlegenen Naturgewalten, desto reiner hat auch das Gefühl sich zu einem altruistischen, ethisch geläuterten Empfinden gewandelt, und nun beginnt die große Scheidung der Geister. Füllt die Empfindung vom eigenen Selbst als eines Subjektes metaphysischen Ursein die ganze Tiefe des Gefühls aus, oder muß sie sich anlehnen an die Empfindung der Passivität, des Objektseins in dem Sinne, das Werk eines persönlichen Schöpfers zu sein? — Menschen können lebende Menschen aus reiner Mechanik heraus nicht schaffen, es bedarf einer metaphysischen Schöpfung, das ist Gewißheit, an der jeder geistlose Materialismus zerschellt.

Und in der Tat: dieses tiefe Empfinden und Erkennen metaphysischen Seins bildet den Urkern aller Religion, den wir nicht verleugnen dürfen.

Wollen wir von diesem Standpunkt aus das Gottschauen begreifen, so kommen wir immer wieder auf die Überzeugung zurück, daß hier nur ein mehr konkretes Bilden und Gestalten, ein Ableiten von dem dem menschlichen Geiste eigenen Projek-

tionsvermögen, ein Herstellen, wie es die menschliche Hand mit dem Töpferton vornimmt, den Urkeim der Religion in eigenartige Ausgestaltung hineindrängte und endliche Bilder von dem Unendlichen in den nachgiebigen Boden unseres Gefühlslebens einprägte. Wir kommen zu der Gewißheit: auch das Gefühl ist nicht imstande, ein unendliches Wesen voll zu umfassen. Was das Gefühl an konkretem Gottschauen in sich trägt, das ist in Wirklichkeit nur die Übertragung der Empfindungen, deren wir unseren uns lieben Mitmenschen gegenüber uns bewußt werden, auf das Unsichtbare, das Metaphysische, das Heilige, dem wir eine Personifikation unterlegen, und das nennt man Gott. Aber mit dieser Personifikation Gottes treten wir hinaus aus dem heiligen Haine der göttlichen Ewigkeit und Unendlichkeit und verehren das Höchste, wie der Heide seine Statue verehrt. Auch im Gefühle wird nur ein dimensional erweiterter Mensch angebetet, den man Gott nennt. Unsere Gefühlsevolution dringt nicht über Zeit und Raum hinaus, wächst nicht hinaus über die Gegebenheit unseres Ichs im Rahmen des Kulturmilieus, der Nation, der Rasse, der Familie, es bleibt Gott die Autoprojektion auf die metaphysische Ebene, solange sich nicht der Geist auf sich selbst als auf das Ursein zu besinnen vermag.

Diese Gedanken sind nicht reine theoretische Spielereien. Darüber wird man sich klar, sobald man nur immer wieder die religiöse Triebkraft unter dem Gesichtswinkel der Zeit, der Kultur und des Milieus betrachtet. Das Fühlen eines persönlichen Gottes wurzelt in den Strömungen der Zeit, ist abhängig von dem Intellektualismus der führenden Geister, von den Kulturerscheinungen der Zeit, und die Erkenntnis ungerechten Geschehens oder glaubensloser Zeit hat noch immer in aufgeweckten Individualitäten die Reaktion ausgelöst gegenüber den Negativen der Umgebung. Das Gottschauen der ersten Christenheit war ein ganz anderes wie das des Geistes der Reformationszeit, das Gottschauen im Zeitalter der Industrie und der Technik ist ein eigenartig gefärbtes, ganz anders wie einst, denn die Gemüter sind andere geworden, nachdem die Intelligenz sich auf Bahnen

weiterbewegt, welche die Unbarmherzigkeit und Unumstößlichkeit von Naturgewalten immer einsichtsvoller durchschaut und es ihre vornehmste Aufgabe sein läßt, rein menschliche Schutzvorrichtungen gegenüber der Allgewalt der Natur zu konstruieren. Seuchen werden durch Gesetze der Hygiene, aber nicht durch Gebet zu einem persönlichen Gott bekämpft, zweckentsprechende Kinder- und Jugendpflege nach ärztlichen Gesetzen löst das Gebet der sorgenvollen, in ihrer Angst um das Leben des Kindes an der Wiege knieenden Mutter ab, Arbeit im Sinne echter Humanität sucht das Schicksal der Armen und Elenden zu wenden und mit dem Hinweis auf Gotteshilfe wird nichts geleistet, wo nicht der Mensch selbst arbeitet, um dem Niedergange zu steuern.

Der Mensch wächst in unserem Jahrhundert über sich selbst hinaus, der Erdboden ist ihm zu wenig, denn sein Geist sieht die Wege, um es den Tieren nachzumachen, die mit ihrem Flügelschlag die weite Luft durchfurchen oder es den Fischen gleichzutun, welche den Ozean durchqueren. Die Beherrschung der Naturgewalten, die Nutzbarmachung elementarer Kräfte, Verwendung von Wasser, Dampf, Elektrizität, und was der Unterjochung der Naturkräfte zum Dienste menschlichen Schaffens mehr ist, das alles bringt auch eine Wandlung des Gefühls mit sich.

Auf der höchsten Stufe des Denkens und Empfindens bedarf es der eigenen Sammlung zu einer Gewißheit, die ein tiefes, reines Glück zu geben vermag, wenn nur die latente Energie des Einzelmenschen auf die rechte Bahn hin sich entwickelt: wenn nur der Mensch selbst sich empfindet als ein Teil des urewigen göttlichen Seins; als ein metaphysisches Unendliches, das den Urgrund der menschlichen Seele, des menschlichen Seins ausmacht. Nicht von Gott, nicht zu Gott, sondern in Gott ist der Mensch, wie alles Seiende im Universum. Nicht ein Bild kann sich der Mensch von dem Unendlichen machen, sondern es bedarf des Selbstergreifens, um sich in göttlichem Sein zu fühlen, sich vom Mechanismus alles Geschehens zu befreien und das Sichselbstbewußtwerden der Urkraft im Geiste in möglichst vollkommener Form darzubieten.

Dieser Prozeß ist nicht so zu verstehen, daß der Mensch als Subjekt das Objekt auszugestalten in der Lage wäre, ist doch eben der Mensch selbst die Urkraft, die einen Entwicklungsgang durchläuft, aber da sich der Einzelgeist läutert an seiner Umgebung und der „Charakter" sich „im Strome der Welt" bildet, muß der Austausch der geistigen Kräfte ein immer regsamerer, gesunderer und klarerer werden.

Einen persönlichen Gott außer sich, getrennt von sich, zu ahnen, darzustellen und empfinden zu wollen, das heißt an dem Gegenstande vorbeigehen und das eigene Innere in seiner Göttlichkeit verkennen. Dagegen sich selbst als metaphysisches Sein zu betrachten, inne zu werden, daß ein unendlicher Gott auch unendliche Manifestation bedeutet, befreit von personifizierendem Gottschauen und führt in das Paradies glückstrahlender Unifikation des Selbst mit dem Höchsten, der in uns offenbar ist, wie in allem Sein.

„Soweit das Ohr, soweit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug."

So kann unsere Anschauung an dieser persönlichen menschlichen Form des Gottesglaubens kein Gefallen finden, weil es sich mit dem folgerichtigen und allseitigen Durchdenken des Naturbildes nicht verträgt.

„So bunt erscheint ja die Fülle alles dessen, was die Menschen Gott genannt, daß kein Pantheon der Welt ausreichen würde, um alle Götter der Menschen in demselben unterzubringen. Es gibt ja im Grunde rein gar nichts, was nicht irgendwann und irgendwo von den Menschen als Gott betrachtet worden wäre. Den Stein haben sie so genannt und die Pflanze und das Tier, das Feuer, das Wasser und die Luft, den Blitz und den Donner, die Erde und den Himmel, den lebendigen und den verstorbenen Menschen, und zuletzt genügte den Menschen das Sichtbare nicht, sie flüchteten ihren Gottesglauben in

das Gebiet des Unsichtbaren, in die Welt der allgemeinen Begriffe, des reinen Gedankens", sagt Albert Kalthoff[1]).

Und zu diesem Gott, unter welcher Gestalt er auch gedacht wurde, flüchtete sich die Menschenseele, um Schutz zu suchen und die geheimsten Wünsche und Empfindungen anzutragen. Strauß wie Feuerbach behaupten, daß das eigentliche Wesen der Religion der Wunsch sei, und Maeterlinck[2]) stellt einmal die Frage: „Wäre der Mensch vielleicht nichts anderes als ein Gott, der Furcht hat"?

Die Projektion in eine unsichtbare Ebene hinaus war so lange ein Bedürfnis der Menschheit, als sie ihres eigenen seelischen Vermögens nicht inne ward und ihren Gott draußen suchen zu müssen vermeinte in Form ihrer eigenen persönlichen Gestalt. Solange der Mensch sich nicht selbst gefunden, irrt er in der Umwelt umher und erschaut nur die Abbilder dessen, was sein eigenes Sein in sich birgt, dessen er sich nicht bewußt wird.

„Im Innern ist ein Universum auch,
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt,"

läßt Goethe sich vernehmen. Und die philosophische Lösung? — „In den Gedanken mußt du die Gedanken senken: nur weil Gott in dir denkt, vermagst du Gott zu denken." (Rückert.)

Der Gottheiland und die außerchristlichen Kulte.

Es zeigen sich in der Religionsgeschichte unverkennbar die Spuren der Unsicherheit, welche die Schwierigkeiten eines Glaubens an einen persönlichen Gott und doch von unendlichem, weltfernen Wesen mit sich bringen müssen.

[1]) Albert Kalthoff, Religiöse Weltanschauung, Leipzig 1903.
[2]) Maeterlinck, Schatz der Armen, Jena 1912.

Diese Dinge haben ihren Ausdruck gefunden in dem Glauben an den „Mittler", den Gottheiland, welchem die Rolle der Verknüpfung des weltlichen mit dem unnahbaren ewigen Gott zufällt. Gott wird nur erkannt durch den Glauben an seinen Sohn, der nach dem christlichen Dogma ein Teil des ewigen Gottes ist, sich auf Erden in Menschengestalt gezeigt hat und dann wieder „zur Herrlichkeit des Vaters" eingegangen ist.

Den rechten Glaubensstandpunkt zu diesem aber vermittelt nur der „heilige Geist", die dritte Person in einer Person. Es ist ein außerordentlich kompliziertes theologisches System, das sich hier kundtut, und von einer Klarheit der Begriffsbildung, aber auch von einer irgendwie verständlichen Ordnung der Glaubenssätze ist keine Rede. Der göttliche Heiland muß auf Erden in den Tod gehen, um die Welt mit dem ewiggerechten Gott zu versöhnen, der ein Opfer verlangt, um die sündige Menschheit in Gnaden annehmen zu können.

Es kann „die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, woran alles liegt, allein von der Gottheit ausgehen, um das gründlich zu bewirken, muß diese in die Welt des Konfliktes eingehen und hier die Kraft des Bösen brechen, hier sich noch tiefer als bisher erschließen. Es geschieht dies nach christlicher Überzeugung in der Weise, daß das Göttliche nicht mit einzelnen Kräften und Äußerungen, sondern mit der ganzen Fülle persönlichen Lebens jene Welt ergreift und durch die innigste Verbindung mit der menschlichen Natur die Menschheit der Macht des Bösen entwindet, sie durch die Versetzung eines innersten Kernes menschlichen Wesens in das göttliche Leben von allem Leid und Dunkel befreit." (Eucken[1].)

Es hat sich diese uralte Vorstellung durch die Dogmen- und Kirchengeschichte hingezogen, aber wir müssen uns doch darüber klar werden, daß unseren modernen Rechtsanschauungen wie dem religiösen Empfinden eine solche Anschauung im tiefsten Grunde widerspricht. Populär ist darum auch diese altorthodoxe Vorstellung nicht im entferntesten. Welcher Vater wird den ge-

[1]) Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie, Berlin 1912.

rechten Sohn hernehmen und ſtrafen um des ſündigen anderen Sohnes willen und in dieſer Züchtigung des Gerechten erſt die Kraft gewinnen, das Unrecht dem Ungerechten zu vergeben?

Kant hat gelegentlich von der „Sündenſchuld“ geſagt, ſie ſei „keine transmiſſible Verbindlichkeit, die etwa wie eine Geldſchuld (bei der es dem Gläubiger einerlei iſt, ob der Schuldner ſelbſt oder ein anderer für ihn bezahlt) auf einen anderen übertragen werden“ könne, ſondern die „allerperſönlichſte“.

Der Hebräerbrief hebt hervor, daß die Verſöhnung von Chriſtus nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern, ſondern durch das eigene Blut vollbracht ſei. So ſtellt ſich die chriſtliche Verſöhnungslehre als eine Fortſetzung des alten jüdiſchen Opferweſens dar. Die Opfer, womit rohe Völker den Zorn ihrer Götter zu beſänftigen meinten, ſind urſprünglich Menſchenopfer geweſen, und es iſt wenigſtens ein Fortſchritt, als man das Menſchenopfer durch das Tieropfer erſetzte. Nun aber tritt in der Verſöhnungslehre wiederum das Menſchenopfer ins Recht, freilich zunächſt nur in der Vergleichsform. Aber mit dem Vergleich wurde der Gedanke bald Wirklichkeitsglaube: Gott wollte oder konnte nur der ſündigen Menſchheit vergeben, indem er Jeſus für ſie hinſchlachten ließ!

Der eigentliche Zweck des Todes Jeſu wurde zu einer metaphyſiſchen Tat. In dem Verhältnis Gottes zur Menſchheit hatte ſich etwas verändert durch dieſen Tod, die Gnade war der Menſchheit zuteil geworden trotz ihrer Sünden, denn dieſe waren ihnen nun vergeben. Welche überaus rohen, primitiven Vorſtellungen in dieſem Glauben an eine ſtellvertretende Genugtuung liegen, bedarf wohl kaum der näheren Begründung.

Für Strauß galt dieſe Anſchauung als Barbarismus, an dem auch die Gottesnatur des Opfers ſelbſt nichts ändert, und der geiſtſprühende Diderot meinte: „Il n'y a point de bon père qui voulût ressembler à notre père céleste.“

Und was ſollte ein derartiges dogmatiſch-hiſtoriſches Ereignis für den Menſchen der ſpäteren Zeit noch von perſönlicher Bedeutung an ſich haben können? — Der Menſch, der nicht gerecht

ist in sich selbst, kann auf diesem Wege niemals eine Gerechtigkeit erlangen.

Das hat denn auch die moderne Theologie sich zu eigen gemacht, und mit der Lehre vom „historischen Jesus" ist die Rechtfertigungslehre an deren Ausbau der Scholastiker Anselm von Canterbury den größten Anteil hat, in dem alten, morschen Gewande zu Grabe getragen.

Aber auch die Figur des „heiligen Geistes" hat glücklicherweise etwas ungemein Farb- und Blutloses angenommen. Man hat eben mit konkretem Geistesleben und seiner Analyse Ernst gemacht und gerne auf phantastische Umrahmungen und Inspirationen desselben verzichtet. In allen diesen Dingen haben die Forschungen der Religionsgeschichte in weitestem Umfange ungemein aufklärend und reinigend gewirkt und den Menschengeist von geistlosem Ballast befreit. Freilich fristen Jungfraugeburt, Höllenfahrt und Auferstehung des Gottheilandes wie der „heilige Geist" in dem „apostolischen Glaubensbekenntnis" noch ihr Dasein, man tastet nicht gerne an ein altehrwürdiges Bekenntnis freilich aus längst vergangener, alter Zeit, in der die Menschen in einem von Grund aus anderen Geistesmilieu sich befanden, wie in der Gegenwart, wohl hauptsächlich aus dem Grunde, weil man keinen rechten Ersatz finden zu können vermeint und das Festhalten an der Tradition immer ein Kennzeichen der Kirche gewesen ist. Aber ebenso sicher ist, daß gerade diese Glaubensstücke aus alter Zeit den meisten Menschen die Lust und Freude an der Kirche verderben, weil sie hier keinen Fortschritt bemerken in Übereinstimmung mit den geistigen Errungenschaften auf anderen Gebieten, mit dem neuen Naturbild und moderner Weltanschauung. —

Die Vorstellung des sterbenden und wieder auferstehenden Gottheilandes ist nicht nur dem Christentum eigentümlich, nebeneinander sind Dionysos, Mithras, Osiris leidende und durch die Überwindung des eigenen Leidens erlösende Götter.

Er spielt zwar in ihm eine Rolle von ganz besonderer Bedeutung, und die Theologie macht nahezu von diesem Glauben vielfach

die gesamte Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft abhängig. Wir wissen heute, daß der Glaube an einen göttlichen Heiland, der stirbt und wieder aufersteht, auch in anderen orientalischen Religionen und gerade um die Zeit der Entstehung des Christentums weit verbreitet gewesen ist. Der Zeit nach sind diese heidnischen Vorstellungen zweifellos älter als die christlichen Vorstellungen, sie sind vermutlich uralt, so daß die Frage nach einem Zusammenhange der christlichen Vorstellung vom sterbenden und wiederauferstehenden Gottheiland mit jenen heidnischen Ideen wissenschaftliche Bedeutung beansprucht.

H. Gunkel ist in seiner 1903 erschienenen Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes" der vorliegenden Frage nachgegangen und ist nicht davor zurückgescheut, das Christentum für eine synkretistische Religion zu erklären, d. h. eine Zusammensetzung aus verschiedensten Lehren verschiedener Herkunft anzunehmen, und besonders die Lehre Pauli über Jesus nur aus dem Zusammenhang mit heidnischen Vorstellungen über den sterbenden und auferstehenden Gottheiland erklärlich zu erachten.

Ähnlich hat Otto Pfleiderer den Christenglauben unter dem Gesichtspunkt der Beeinflussung durch heidnischen Kultus und Lehre orientalischer Religionen beleuchtet. Bei Karl Vollers[1]) findet sich ebenfalls reiche Ausbeute zum Verständnisse der religionsgeschichtlichen Grundlagen des Christentums.

Die heidnischen Gottheiten, an die sich die Vorstellung des Sterbens und Auferstehens knüpfte, sind ursprünglich entweder Astralgötter oder Vegetationsgötter. Das Auf- und Untergehen der Sonne, die man göttlich verehrte, das Ab- und Zunehmen des Mondes, das Auftauchen und Verschwinden des Sternbildes wurde identifiziert mit dem Verschwinden und der Wiederkehr der Götter, mit Tod und Auferstehung. Der persische Mithras ist bekanntlich der Sonnengott, dessen Geburtstag am Tage der Wintersonnenwende, am 25. Dezember, dem späteren

[1]) Karl Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Jena 1907.

Geburtstage Jesu, gefeiert wurde. Der ägyptische Osiris wurde sehr wahrscheinlich als Mondgott verehrt, was aus bezüglichen Legenden hervorgeht. Mit dem Aufgehen des Sirius, des Sternes der ägyptischen Isis, am 20. Juli, begann das heilige ägyptische Jahr. Noch prägnanter brachte man göttliches Sterben und Auferstehen mit den Vorgängen der vegetativen Natur in Zusammenhang, die man mit Göttern bevölkerte.

Mit dem Abstieg der Istar zur Unterwelt hört alles Leben auf Erden auf und es droht ein allgemeines Sterben, ebenso wie die Trauer der Göttin Demeter um ihre von Pluto in den Hades entführte Tochter Persephone das Wachstum auf der Erde zurückhält. Umgekehrt bringt die Mutter Erde die Frühlingsvegetation als ihren Sohn hervor oder vereinigt sich mit ihr als ihrem Geliebten zu kurzem Liebesschauer. Kybele, „die große Mutter Erde", trauert um ihren Geliebten Attis, die dahingeschwundene Blütenpracht; in ähnlichem Verhältnis steht Istar zu Tammuz, Belti-Aphrodite zu Adonis und Isis zu Osiris. Dabei ist das Verhältnis zwischen beiden Gottheiten so, daß nicht der Gott die Göttin, sondern diese den jugendschönen Gott liebt, um den Gestorbenen trauert und den Verschwundenen sucht. Die Heiligtümer sind daher auch nicht dem Gotte, sondern der ihm übergeordneten Göttin geweiht. Erst allmählich gelangte der Gott vermöge der Bedeutung, die sein Tod und seine Auferstehung gewannen, zu höherer, selbständiger Würde und wurde manchmal, wie Attis und Serapis, zum Repräsentanten der höchsten Gottheit überhaupt. Der Vegetationsgott war zum Sonnengott geworden.

Als ein anderes Zeichen seiner ursprünglichen Natur als Vegetationsgott kann es vielleicht gelten, wenn einem Gotte der Stier geheiligt war. Denn der Stier ist das Symbol der lebenzeugenden Naturkraft. Andererseits hat man aber darauf hingewiesen, daß bis ums Jahr 2100 v. Chr. die Sonne zum Frühlingsanfang durch das Sternbild des Stieres ging und erst von der Zeit ab (infolge der Präzession der Tag- und Nachtgleiche) in das des Widders getreten ist, so daß sich Götter wie

Dionysos, dem der Stier und der Widder heilig sind, dadurch als ursprüngliche Sonnengötter erweisen würden.

Sicherer ist die Bestimmung der ursprünglichen Natur dieser Götter auf Grund der Feste, die ihnen gefeiert wurden. Fiel nämlich ein Trauerfest um den gestorbenen Gott in den Hochsommer oder Herbst, so ist das ein sicheres Zeichen seiner Natur als Vegetationsgott. Denn die Sonne steht ja dann gerade auf dem Höhepunkt ihrer wirksamen Kraft. Ähnliches gilt, wenn auch nicht mit gleicher Sicherheit, von dem Auferstehungsfest im Frühjahr. Denn im Frühjahr feiert die Vegetation, und nicht die Sonne, ihre Auferstehung.

Was nun bei diesen Göttern für ihre Verehrung vor allem in Betracht kam, war nicht ihr Ursprung, waren auch nicht die über sie umlaufenden Sagen und Mythen, die bei den einzelnen Gottheiten ebenso verschieden sein konnten, wie sie sich bei allen untereinander wieder ähnelten; sondern das war ihr Tod und Auferstehen. Beides wurde im Kultus gefeiert, der in einer dramatischen Darstellung vor allem ihres Todes, aber auch ihres Wiederauflebens oder Wiederfindens, bestand. Bei den Vegetationsgöttern stand ursprünglich, wie bei Tammuz, die Trauerfeier ihres Todes ganz im Vordergrunde, die sich ja auch leichter und wirkungsvoller kultisch darstellen ließ. Bei den Sonnengöttern dagegen, wie bei Marduk, war das Fest die Freudenfeier ihres Sieges. Meist waren aber, wie bei Attis, Osiris und Adonis, die beiden Feiern miteinander verbunden und wurden, sei es im Frühling oder Herbst, so begangen, daß zuerst der Tod des Gottes betrauert, und dann seine Auferstehung jubelnd begrüßt wurde. Bestand die Feier, wie bei Melkart und anderen, in der Verbrennung des Gottesbildes, dann fielen beide Akte in eins zusammen. Die irdischen, vergänglichen Teile des Gottes wurden vernichtet, während er sich selbst im Feuer gereinigt zu neuem Dasein in die Lüfte erhob. (Brückner[1].)

Die Ähnlichkeit der heidnischen Kulte mit den christlichen ist

[1]) Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, Tübingen 1908.

unverkennbar. Betrauern doch auch die Christen alljährlich den Tod ihres Erlösers am Karfreitag und feiern das Auferstehungsfest zu Ostern. Mit Recht sagt Brückner, daß auch für den heidnischen Verehrer das Bild, das seinen Gott darstellte, nicht der Gott selbst war, den er verehrte. Ihn wußte er unsichtbar wirksam in den Wolken des Himmels und in den Tiefen der Erde, in Regen und Wind, in Feld und Flur. Im Frühjahr entfaltete er sein mächtiges Leben; aber im Herbst, wenn die Früchte geerntet waren, schien er tot; dann aß man von seinem gebrochenen Leibe im Brot und trank von seinem vergossenen Blute im Wein.

Insbesondere erlangten die heidnischen Götterkulte religiöse Bedeutung, da sich mit ihnen auch für die Menschen Hoffnungen auf Auferstehung und persönliches Leben in der Ewigkeit nach dem Tode verbanden. Das galt von dem ägyptischen Osiriskult, wie vom thrazischen Dionysoskult, vom phrygischen Attiskult wie in den kleinasiatischen Kulten überhaupt. „Ist doch auch im Grunde derselbe Prozeß, der den Strom frieren und die Erde kalt werden läßt, in uns wirksam, und die Verbindung, die Paulus 1. Kor. 15 zwischen dem in die Erde gelegten und aus ihr mit neuem Leibe wieder auferstehenden Korn und dem zur Erde bestatteten Menschenleibe herstellt, ist lange vor ihm in den alten Mysterienreligionen vollzogen worden. In geheimnisvollen Riten, in Waschungen und Weihen, in Bluttaufen und heiligen Mahlzeiten wurde die Vereinigung mit der Gottheit bewirkt und der Myste, der den Gott angezogen hatte, der in dem Blute des Gottes gewaschen und durch das heilige Mahl mit ihm vereinigt war, wiedergeboren zu ewigem Leben."

Wie ergreifend betet in A. Dietrichs[1]) „Mithraslithurgie" der Myste: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht und geschaffen hast das Sakrament."

Die Vorstellung, mit erhabenen und heiligen Hoffnungen

[1]) A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903.

sterben zu können, fand man immer wieder in jenen alten orientalischen Kulten und sie fanden begeisterten Anklang und Verbreitung. Nicht zum wenigsten trug bei zur entgegenkommenden Aufnahme der glanzvolle Umhang jedes orientalischen Kultus, der durch feierliche Prozessionen, dramatische Zeremonien und geheimnisvolle Riten die Sinne fesselte. Es ist nicht zu leugnen, daß dabei die Feier des Todes und der Auferstehung eines Gottheilandes im Mittelpunkt stand, in dessen mystischer Gemeinschaft man selbst den Tod überwinden und des ewigen Lebens gewiß und teilhaftig werden konnte.

In der babylonischen Religion, die einen ganz unzweifelhaften Einfluß auf die jüdischen religiösen Vorstellungen wie auf die anderer Völker gehabt hat, finden wir als oberste Götterdreiheit: Ea, den Gott der Wassertiefe, Anu, den Gott des Himmels und Bel, den Gott der Erde. Tammuz, Eas Sohn und der Geliebte der babylonischen Muttergöttin Istar, ist zugleich der Gott der Unterwelt wie der Gott der Frühlingsvegetation, die im Sommer untergeht; seine Trauerfeier ist zweifellos uralt, da sie schon im Adapa-Mythus und im Gilgamesch-Epos vorkommt. Sie hat sich erstreckt bis vor die Tore Jerusalems (Hesekiel 8, 14). Ein Auferstehungsfest des Tammuz scheint nicht bestanden zu haben. Dagegen wurde ein Auferstehungsfest des alten Stadtgottes von Babylon, Marduk, gefeiert, der mit der Weltherrschaft Babylons auch die Götterherrschaft erlangt hatte, und diesem Auferstehungsfeste entsprach eine Totenklage im Winter. Ebenso wurde von anderen babylonischen Göttern Sterben und Auferstehen gelehrt.

Im phönizischen Adoniskult finden wir die gleichen Vorstellungen und Zeremonien wieder. Der schöne, junge Gott erscheint hier in Verbindung mit seiner Geliebten, Astarte; wir wissen, daß in Alexandrien das Adonisfest seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. bekannt war. Der Totenklage ging die Hochzeitsfeier des Adonis mit der Astarte (= Aphrodite) voraus, bei der die Bilder der beiden Götter verehrt wurden. Am folgenden Tage feierte man den Tod des Adonis, indem man

sein Bild unter lauter Totenklage zum Meere trug und ins Wasser warf. Daß der Adoniskult weitverbreitet war, unterliegt heute keinem Zweifel mehr. Der Hauptsitz war Byblus an der syrischen Küste, wo sich das berühmte Heiligtum der phönizischen Aphrodite befand. Dann waren die phönizischen Kolonien Amathus und besonders Paphos an der Südküste von Cypern die Hauptplätze der Adonisverehrung. Von hier kam der Kultus nach Griechenland, bei den Juden war er schon im 8. Jahrhundert v. Chr. bekannt, was aus einer Reihe von Bibelstellen (z. B. Jesaia 17, 10 f.) hervorgeht. Später erzählte der Kirchenvater Hieronymus, daß Betlehem, der traditionelle Geburtsort Jesu, von einem Haine des Adonis (Tammuz) überschattet war, und daß an derselben Stelle, an der einst das Christkind weinte, der Liebste der Venus beweint worden sei.

Weiterhin weiß man, daß das Fest des Todes und der Auferstehung des tyrischen Melkart, der dem babylonischen Marduk entspricht, im Monat Peiritios (Februar—März) gefeiert wurde, wozu 2. Makkabäer 4, 18—20 zu vergleichen ist. Ähnliche Kultfeste sind von Sandan, dem Baal von Tarsus, der Geburtsstadt des Apostels Paulus, von Ibraez von Kappadozien und anderen Göttern der kleinasiatischen Völkerschaften bekannt. Von besonderer Bedeutung erscheint noch der Kultus des Attis von Phrygien, der frühzeitig nach Rom verpflanzt wurde. Attis erscheint auf wunderbare Weise geboren von einer Jungfrau, Nana, und ist ein junger, schöner Hirt wie Adonis.

Es war ein denkwürdiges Ereignis der Weltgeschichte, meint Brückner, als infolge einer Weissagung der sibyllinischen Bücher, daß der fremde Eroberer Hannibal nicht eher den italienischen Boden verlassen würde, als bis der großen Göttin in Rom eine Kultstätte eingerichtet wäre, im Jahre 204 v. Chr. der heilige Stein der Kybele aus Pessinus nach Ostia überführt, von dort feierlich nach Rom eingeholt und in dem Tempel der Siegesgöttin auf dem Palatin aufgestellt wurde.

Denn es bezeichnet den Anfang der allmählichen Eroberung

des Okzidents durch orientalische Religion und Kultur, einer Eroberung, die für den Gang der Weltgeschichte viel bedeutsamer war, als umgekehrt die Unterwerfung des Orients durch die römischen Legionen.

Das Fest des Attis wurde in Rom zur Zeit des Frühjahrsäquinoktiums glänzend gefeiert. Am 22. März wurde eine Fichte in dem heiligen Haine der Göttin gefällt, der Stamm mit weißen Binden und Veilchenkränzen umwunden, und in seiner Mitte das Bild eines jungen Mannes befestigt. Dieses wurde dann — so lautet die Schilderung bei Brückner — von besonderen Trägern, den Dendrophoren, in das Heiligtum gebracht. Am folgenden Tage fand das Fest des Tubilustriums, der Trompetenweihe, statt. Der 24. März war der dies sanguinis, der Tag des Blutes, an dem unter wildem Cymbelschlag und schrillem Flötenspiel ekstatische Tänze um das Gottesbild stattfanden. Hier ritzten sich die Gallen, die eunuchischen Priester des Attis, mit Messer und scharfen Steinen blutig, wobei das Blut auf das Gottesbild gespritzt wurde. Von der wilden Raserei angesteckt weihten sich dabei auch wohl Begeisterte durch Selbstentmannung dem Dienste des Gottes. Ähnlich waren übrigens bei den Kanaaniten (5. Mos. 23, 18) die männliche Kastration und das weibliche Keuschheitsopfer zu Ehren der Gottheit im Schwange. Am 25. fand das Freudenfest der Hilarien statt. Die Auferstehung des Gottes wurde verkündet, und die laute Klage verwandelte sich plötzlich in die ausgelassenste Freude. Es fand eine Art Karneval statt, an dem eine gewisse Unstrafbarkeit herrschte. Der 26. war Ruhetag, und am 27. wurde unter feierlicher Prozession die Reinigung der Götterbilder und des heiligen Wagens in dem Flüßchen Almo vollzogen, das unweit Roms in den Tiber mündet.

Anderwärts wurde das Bild des Attis begraben. In der Nacht, wenn die Trauer ihren Höhepunkt erreicht hatte, wurde plötzlich ein Licht angezündet. Das Grab war geöffnet, der Gott auferstanden. Der Priester salbte die Lippen der Feiernden mit heiligem Öle, wobei er mit flüsternder Stimme die Worte sprach:

„Getrost, ihr Frommen, da der Gott gerettet ist,
so wird auch euch aus Nöten Rettung werden!“

Diese liturgische Spruchformel drückt also in klarer Weise den vollen Heilsglauben der Attisverehrer in der mystischen Gemeinschaft mit ihrem Gotte aus. Wir haben also hier sittlich-religiöse Dokumente vor uns, deren Ähnlichkeit mit dem christlichen Ideal unverkennbar ist.

Der Gedanke der Wiedergeburt spricht sich aus in den Zeremonien der Tamobolien, den Stieropfern, bei denen unter einem Lattenverschlag, auf dem der Stier oder der Widder (Kriobolien) geopfert wurde, der Myste, von leinenen Binden wie ein Toter umhüllt, das durch die Latten herabrieselnde Blut des Opfers trank und dann, gewaschen in dem Blut des heiligen Tieres, dem symbolischen Grabe als ein Wiedergeborener zum ewigen Leben entstieg, um die ihm als einem mit der Gottheit mystisch Vereinten dargebotene Verehrung entgegenzunehmen.

Der Attiskult wurde dann, besonders in Rom, in enge und bedeutsame Verbindung mit dem Mithraskulte gebracht, der zweifellos lange Zeit mit dem Christentum um die Weltherrschaft gerungen hat. Wir wissen bestimmt, daß der Mithraskult besonders in Tarsus blühte, dem Mittelpunkte der orientalischen Mysterienreligionen. Die Mithrasreligion lehrte das mystische Sterben und Wiedergeborenwerden des in die Kultgemeinschaft Aufgenommenen, der hierdurch von der Schuld des alten Lebens entsühnt werden und ein neues unsterbliches Leben im „Geist“ gewinnen sollte, mit seinen heiligen Mahlen, bei welchen der Gläubige durch den Genuß des geweihten Brotes und des Kelches in die Lebensgemeinschaft mit Mithra trat, mit seiner Auffassung von der magischen Wirkung des Opferblutes, das alle Sünden abwäscht, und seinem inbrünstigen Verlangen nach Erlösung, Reinigung und Heiligung der Seele. Auch von diesen und ähnlichen Vorstellungen ist Paulus nicht unberührt geblieben. Das zeigt schon seine Ansicht von der mystischen Bedeutung des Todes Christi, in welcher diese ganze religiöse

Gedankenwelt, nur in eigentümlicher Umformung, wieder anklingt. Scheint doch auch der Ausdruck Gal. 3, 27, wonach die Getauften Christum „angezogen" haben, direkt den Mithrasmysterien entlehnt zu sein. Denn hier pflegten nach einem uralten animistischen Brauche die Geweihten der verschiedenen Grade in Tiermasken gegenwärtig zu sein und das Wesen des Gottes unter verschiedenen Attributen zu veranschaulichen, d. h. „angezogen" zu haben, um sich mit ihm in die innigste Gemeinschaft zu versetzen. Und auch der paulinische Ausdruck, daß der geweihte Kelch und das Brot beim Herrenmahle die „Gemeinschaft" seien „des Blutes und des Leibes Christi" (1. Kor. 10, 16) erinnert zu auffällig an die Vorstellungsweise der Mysterien, als daß diese Übereinstimmung eine rein zufällige sein könnte (Pfleiderer; A. Drews).

Mithras- und Attiskult haben zweifellos eine ungemeine Ähnlichkeit mit dem christlichen Kult gehabt, was auch aus verschiedenen Stellen des Augustinus hervorgeht. Der Oberpriester des Attis zu Rom trug denselben Namen wie der Papst, pater patrum, Papas; er trug die Tiara, wie sein Nachfolger auf dem Stuhle Petri; ja dieser Stuhl selbst, sagt Brückner, scheint nach den auf ihm befindlichen Emblemen aus der heidnischen Zeit zu stammen. Und an der Stelle, wo sich heute die Kuppel des Petersdomes wölbt, hat einst das Heiligtum des phrygischen Gottes gestanden, das damals, mit dem Mithraskult vereint, die höchste Kultstätte des heidnischen römischen Reiches bedeutete. Der Attiskult ist von der christlichen Kirche weniger verdrängt als aufgesogen worden.

Das Evangelium, meint A. Drews[1]), war ursprünglich gar nichts anderes, als ein judaisierter und vergeistigter Adoniskult. Jene frühesten Missionare, von denen wir hören, werden den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angetastet, sie werden nur behauptet haben, Christus, der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis: Christus ist der „Herr"!

[1]) Drews, Die Christusmythe, Jena 1910.

Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig

Himmelfahrt und Pfingsten 1915

Zwei Predigten, gehalten in der ev.-ref. Kirche zu Leipzig

von

Carl Bonhoff

Pfarrer a. D.

32 Seiten. 1915 — Preis 50 Pf.

Kriegszeit/Prüfungszeit

Ansprache, gehalten bei der Kriegsandacht am 14. Oktober 1914 in der ev.-ref. Kirche zu Leipzig

von

Pfarrer D. Dr. Paul Mehlhorn

10 Seiten. 1914 — Preis 20 Pf.

Ein Blick vom Grabesrand In ein gelobtes Land

Predigt, gehalten am Totensonntag (22. Nov.) 1914 in der ev.-ref. Kirche zu Leipzig

von

Pfarrer D. Dr. Paul Mehlhorn

15 Seiten. 1914 — Preis 30 Pf.

er auch nicht vernichtet werden." — Unzweifelhaft spielte gerade bei den Ägyptern der Glaube nach dem Tode eine sehr wichtige Rolle, Osiris gewann dieserhalb wohl eine besondere Rolle und verstärkte dieselbe durch seine Erhebung vom Korngott zum Sonnengott, dem Serapis. Es entwickelte sich ein imposanter, durch ehrwürdige Riten und glänzende Prozessionen, von einer organisierten Priesterschaft getragener Kultus, dem der Eingang in die römische Welt nicht verschlossen blieb.

Von dem persischen Mithras ist bereits die Rede gewesen. Sein Kultus, der zuletzt von allen orientalischen Religionen nach Rom gekommen, verbreitete sich überaus schnell und gelangte bis an den Rhein und an die Donau. Er ist der Felsgeborne — eine Parallele zu Christus, der 1. Kor. 10, 4 als „Fels" ebenfalls bezeichnet wird, ein Name, der dann auf seinen Hauptapostel Petrus übergeht, dem auch der Hahn und die Schlüssel, beides Symbole des Sonnengottes, als Attribut zugeteilt werden. Mithras ist der Mittler zwischen dem Gott des Lichtes, Ahuramazda, und den Menschen und hilft ihnen gegen die bösen Geister. Mithras hat auch die Rolle des persischen Messias Saoshyânt übernommen, der am Ende der Zeiten, von einer Jungfrau geboren, aus dem fernen Osten kommen und die Welt von Sünde und Tod befreien soll. Sein Reich wird in ewiger Herrlichkeit aufgerichtet sein. Mithras ist der Weltschöpfer, Mittler und Erlöser. In der jenseitigen Welt ist er der Richter, der die Abgeschiedenen seinem Urteil unterwirft.

Von besonderer Bedeutung erscheint in der Mithrasreligion seine ethische Seite, die in der Vorstellung eines dauernden Kampfes zwischen dem guten und dem bösen Prinzip sich ausprägte. Dieser Kampf bildet das Drama der Weltgeschichte, das Gute muß endlich siegen. Die Mithrasreligion kannte eine Ethik der Gesinnung und forderte an erster Stelle Wahrheit und Wahrsein.

Im ganzen genommen lassen somit die orientalischen Religionen eine Einheit keineswegs vermissen; das Seelenheil des einzelnen stand im Mittelpunkt, und darin prägt sich ein un-

verkennbarer Gegensatz zu den alten Staatsreligionen der Griechen und Römer aus, bei denen das Wohl des Staates an oberster Stelle stand, dem jeder zu dienen hatte. In den orientalischen Religionen erkennen wir schon die Spuren des Persönlichkeitskultus, der Selbstkultur, als Angelpunkt der Menschheitsreligion, die im tiefsten Grunde nur Erhebung und Veredlung des einzelnen bedeuten kann.

Auch die Mittler- und Erlösungsidee erkennen wir nicht etwa als Schöpfung des Christentums, vielmehr ist sie zweifellos in den orientalischen Religionen dem Geistesgehalt der christlichen vorausgeeilt und hat in der christlichen Religion ihren Widerhall gefunden. Freilich das Judentum kennt keinen Mittler (vgl. dazu Pick[1]).

Das in der Makkabäerzeit geschriebene Buch Daniel sieht das jüdische künftige Gottesreich repräsentiert in einer auf Himmelswolken vor Gott kommenden Gestalt eines „Menschensohnes", wobei er vielleicht an einen himmlischen Messias denkt, wie ein solcher sich auch in den Weissagungen der Sibylle und des Henoch findet. Die alte prophetische Hoffnung auf eine messianische Heilszeit des Volkes Israel hat damit die neue Wendung bekommen, daß sie nicht mehr auf natürlich-geschichtlichem Wege herbeigeführt werden soll, sondern durch eine plötzliche Wunderkatastrophe vom Himmel her soll die Gottesherrschaft kommen und dem ganzen jetzigen Weltzustand ein Ende machen. Doch blieb hinsichtlich der Person des erwarteten Messias ein Schwanken, sofern er bald als ein vom Himmel kommendes übernatürliches Wesen erscheint (Sibylle, Henoch, Esra), bald als ein menschlicher König aus Davids Geschlecht (Psalmen Salomos), bald auch ganz fehlt. Gleich aber bleibt sich immer der katastrophische Wundercharakter des Kommens des Gottesreiches. Unter diesem seinem übernatürlichen Ursprung wird auch seine Beschaffenheit insofern entsprechen, als es zwar auf Erden verwirklicht werden soll, aber teilnehmen an seinem Glück werden

[1]) Pick, Judentum und Christentum in ihren Unterscheidungslehren, Frankfurt a. M. 1913.

auch die Frommen der Vorzeit, die zu diesem Zweck auferstehen zum Leben, wie die Gottlosen zu ewigem Grauen. Auch diese erstmals im Buche Daniel ausgesprochene Hoffnung auf Totenauferstehung ist wahrscheinlich unter persischem Einfluß und im engen Zusammenhang mit dieser ganzen Anschauung vom Weltgericht und von der Welterneuerung aufgekommen. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit und dem seligen oder unseligen Leben der Seelen nach dem Tode war dem alten israelitischen Glauben noch fremd gewesen, gehörte aber längst (neben dem Auferstehungsglauben) der persischen und ägyptischen Religion, den griechischen Mysterien, den orphischen und neupythagoräischen Kultvereinen an, und aus diesen sind wahrscheinlich auch die einzelnen Züge der bunten Ausmalung des Jenseits in die jüdischen Apokalypsen übergegangen. (Pfleiderer[1].)

Die mythologischen Vorstellungen der orientalischen Religion sind dem Gedankenkreis des Neuen Testaments nicht fern geblieben und haben auch das historische Bild Jesu unverkennbar beeinflußt und verschoben. Dem Christusbilde in der Offenbarung Johannis fehlt jede Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu, und ebenso ist das Christusbild des Paulus, dem offensichtlich jede historische Kenntnis von Jesus gleichgültig ist und um so spekulativer die philosophische Deutung der ihm wunderbar erscheinenden Ereignisse am Herzen liegt, in seinen wesentlichen Zügen in mythologischer Richtung über die historische Form hinausgewachsen und nicht mehr von dem irdischen Lebensgange abzuleiten. Jesus ist bei Paulus der Gottessohn und Himmelsmensch, der die Welt geschaffen hat und der die Welt erlösen soll, indem er in menschlicher Gestalt auf Erden erscheint, den Tod um der Sünden willen erleidet, vom Tode auferweckt wird und ins himmlische Reich zurückkehrt, „zu richten die Lebendigen und die Toten". Das Menschsein erscheint nur als Episode, eingezeichnet in ein himmlisches Christusbild der religiösen Phantasie. So gewinnen wir für den historischen Jesus bei Paulus nichts, wie ich an andrer Stelle noch eingehend dargelegt habe.

[1]) Pfleiderer, Religion und Religionen, München 1911.

In diesen Gedankenkreis ragt nun die Auferstehung Jesu, wohl der Hauptpunkt der Christologie, hinein, und wenn wir schon aus rein naturwissenschaftlichen Gründen, vom Standpunkt unserer gesamten biologischen Erkenntnisse und Lebensprinzipien aus die Wiederbelebung eines wirklich toten Menschen ablehnen müssen, es sei denn, daß wir an eine Unterbrechung der Naturgesetze zu glauben vermögen und dann stellen wir uns allerdings völlig außerhalb des Zusammenhangs der natürlichen und geschichtlichen Geschehnisse, so kommt uns, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, die Religionsgeschichte in der Tat als Stütze ebenfalls entgegen, wenn wir die Auferstehung Christi nicht anzunehmen in der Lage sind, die keinen Augenzeugen gehabt und höchstens durch Erscheinungen des Auferstandenen, durch rein subjektive, in einer Zeit religiöser Spannung stets überaus häufige Erlebnisse scheinbar bewahrheitet wird.

Brückner hat die aus den besprochenen orientalischen Religionen sich ergebenden überraschenden Analogien in folgenden Sätzen zusammengestellt:

1. Wie im Christentume, so stand auch in manchen orientalischen Religionen der Glaube an den Tod und die Auferstehung eines Erlösergottes, der dem höchsten Gott (zuweilen als dessen Sohn) untergeordnet war, im Mittelpunkte der Verehrung und des Kultus.

2. Wie im Christentume der Tod und die Auferstehung Christi in die Zeit des Passahfestes, so fiel in manchen orientalischen Religionen die Feier des Todes und der Auferstehung des Gottes in die Zeit des Frühlingsanfangs.

3. Wie im Christentume, so wurde auch in einigen jener heidnischen Religionen die Feier der Auferstehung der Gottheit am dritten Tage oder drei Tage nach ihrem Tode gefeiert.

4. Diese Parallele geht, worauf schon Pfleiderer als auf eine sehr beachtenswerte Tatsache hingewiesen hat, so weit, daß sich auch das in den Evangelien vorhandene Schwanken zwischen dem dritten Tage und dem vierten (nach drei Tagen) wieder-

holt, indem die Auferstehung des Osiris am dritten, die des Attis am vierten Tage nach seinem Tode begangen wurde.

5. Hier wie dort hatten ferner Tod und Auferstehung der Gottheit Heilsbedeutung für die Gläubigen, indem diese dadurch Rettung vom Tode und Wiedergeburt zu ewigem Leben erlangten.

6. Diese Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung der Gottheit wurde beiderseits durch den Glauben und die mystische Vereinigung des Gläubigen mit dem Gotte verwirklicht.

7. Die mystische Vereinigung mit dem Gotte kam bei Christen und Heiden durch heilige Riten, Taufen und Mahlzeiten zum Vollzuge und Ausdruck.

Es ist ferner nicht zu vergessen, daß jene heidnischen Kulte ganz besonders dort blüten, wo die erste Entstehung und Ausbreitung christlicher Gemeinden vor sich ging, in Antiochien, Alexandrien, in Rom. Aber wenn auch, so fehlt doch zunächst die Brücke von diesen heidnischen Gottessöhnen zu Christus. Paulus macht geradezu den ganzen Wert des Christenglaubens von der Auferstehung Jesu abhängig (Kor. 1, 15, 17).

Wir müssen hier auf psychologische Momente zurückgreifen. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nach dem Tode Jesu die Stimmung der kleinen Jesusgemeinde schwankte zwischen Verzagung und Hoffnungslosigkeit einerseits und überschwänglichster Erwartung andererseits. Aber daraus entwickelt sich kein Auferstehungsglaube. Sollten hier nicht die lokalen Volkskulte befragt werden müssen und besonders auch an die Geistesqualität derer appelliert werden müssen, welche die erste Jesusgemeinde bildete? Sie bestand aus den einfachsten Ständen Galiläas; Fischer, Handwerker, Landarbeiter, einfachste Gemüter: das waren die Träger der Jesuslehre. Ihre Heimat lag weitab von Jerusalem, dem jüdischen Zentrum und der Stadt der tonangebenden Männer. Von allen Seiten waren sie von den alten Landeskulten umgeben und sicher nicht unbeeinflußt. Die lokalen Kulte von Palästina, Syrien und den umliegenden Ländern zu jener Zeit gruppierten sich um den Adonis, in Anatolien und Ägyp-

ten herrschten eng verwandte Kultformen, und von diesen haben wir gesehen, daß ein junger Gott im Mittelpunkt stand, der, von einem gewaltsamen Geschick übermannt, in der Blüte der Jahre stirbt, von Frauen beklagt wird, nach wenigen Tagen aber wieder zum Leben erwacht. Die herbe Klage verwandelt sich in Freude und Hoffnung, und die Auferstehung des Gottes wird zum Heile des gläubigen Menschen, an ihr entzündet sich der Glaube, daß auch der Mensch aus den Banden des Todes errettet wird, um in mystischer Verschmelzung mit dem Gotte seines Heiles gewiß zu werden. In diesem Punkte unterscheidet sich der Attis-, Adonis- und Osiriskult fast nur dem Namen nach.

Diese Vorstellungen waren unzweifelhaft volkstümlich, und es erscheint psychologisch durchaus erklärlich, daß im Rahmen der aufs höchste gesteigerten Messiashoffnung in Palästina, als der erhoffte Erlöser in der Person Jesu ins Grab sank, die Hoffnung auf ein Wiederkommen des Meisters, also die geschichtliche Hoffnung mit der jahrtausendelang genährten volkstümlichen Anschauung vom Sterben und Wiederauferstehen des jungen Gottes verschmolz und Adonis mit Jesus identifiziert wurde. Und dieser Glaube verbreitete sich um so leichter, als Nordsyrien, Anatolien, Ägypten voll war von dem alten traditionellen Glauben, so daß der Boden für den Eingang des Auferstehungsglaubens, an die Person Jesu geknüpft, geebnet war. Die neue Heilsbotschaft wurde von der jüdischen Diaspora dieser Länder vermittelt, und die dichteste Verbreitung dieser jüdischen Einzelgemeinden fiel gerade in die Länder, wo der sterbende und wiederauferstehende junge Gott verehrt und geheiligt wurde. Hier finden wir schon wenige Jahrzehnte nach Jesu Tode die zahlreichsten und blühendsten Gemeinden des neuen Glaubens. Sie bildeten zweifellos eine geistige Macht im römischen Reiche, so daß die Verbreitung nach allen Himmelsrichtungen, wenn auch langsam, so doch stetig in Form der Verschmelzung mit den althergebrachten Formen und verwandten kulturellen Ideen durchaus verständlich erscheint.

Gedankenwelt, nur in eigentümlicher Umformung, wieder anklingt. Scheint doch auch der Ausdruck Gal. 3, 27, wonach die Getauften Christum „angezogen" haben, direkt den Mithrasmysterien entlehnt zu sein. Denn hier pflegten nach einem uralten animistischen Brauche die Geweihten der verschiedenen Grade in Tiermasken gegenwärtig zu sein und das Wesen des Gottes unter verschiedenen Attributen zu veranschaulichen, d. h. „angezogen" zu haben, um sich mit ihm in die innigste Gemeinschaft zu versetzen. Und auch der paulinische Ausdruck, daß der geweihte Kelch und das Brot beim Herrenmahle die „Gemeinschaft" seien „des Blutes und des Leibes Christi" (1. Kor. 10, 16) erinnert zu auffällig an die Vorstellungsweise der Mysterien, als daß diese Übereinstimmung eine rein zufällige sein könnte (Pfleiderer; A. Drews).

Mithras- und Attiskult haben zweifellos eine ungemeine Ähnlichkeit mit dem christlichen Kult gehabt, was auch aus verschiedenen Stellen des Augustinus hervorgeht. Der Oberpriester des Attis zu Rom trug denselben Namen wie der Papst, pater patrum, Papas; er trug die Tiara, wie sein Nachfolger auf dem Stuhle Petri; ja dieser Stuhl selbst, sagt Brückner, scheint nach den auf ihm befindlichen Emblemen aus der heidnischen Zeit zu stammen. Und an der Stelle, wo sich heute die Kuppel des Petersdomes wölbt, hat einst das Heiligtum des phrygischen Gottes gestanden, das damals, mit dem Mithraskult vereint, die höchste Kultstätte des heidnischen römischen Reiches bedeutete. Der Attiskult ist von der christlichen Kirche weniger verdrängt als aufgesogen worden.

Das Evangelium, meint A. Drews[1]), war ursprünglich gar nichts anderes, als ein judaisierter und vergeistigter Adoniskult. Jene frühesten Missionare, von denen wir hören, werden den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angetastet, sie werden nur behauptet haben, Christus, der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis: Christus ist der „Herr"!

[1]) Drews, Die Christusmythe, Jena 1910.

Sie werden nur versucht haben, die alteinheimische Adonisreligion in den Gedankenbereich des Judentums hereinzuziehen, und hiermit die überall am Werke befindliche jüdische Propaganda, die um die Wende unserer Zeitrechnung einen Eifer, wie nie zuvor, entwickelte, nicht im Sinne des strengen Gesetzesstandpunktes, sondern der jüdischen Apokalyptik und Sektenlehre ausgeübt haben. —

In Griechenland ließ der Glaube den Dionysos von dem Tode befreit, auferweckt und erhöht werden. In seiner mystischen Gemeinschaft erlebten die Gläubigen die Erlösung von den Fesseln des Irdischen, der Leidenschaften und des Todes. Sein Grab zeigte man in Delphi. Aber auch andere Götter erfreuten sich dieser Verklärung, so Herakles, und vor allen Hyakinthos, der von Apollo getötet, wieder auferweckt und zum Himmel entrückt sein sollte und dem zu Ehren man alljährlich im Sommer ein dreitägiges Fest feierte, die sog. Hyakinthien, welche in einer Totenklage um seinen Tod und in einem Freudentaumel über seine Auferweckung und Himmelfahrt bestanden. Es war ebenfalls ein Vegetationsfest.

Ähnlich beging man im alten Ägypten alljährlich das Osirisfest, das Fest des ursprünglichen Korngottes, auf den man allmählich die Attribute anderer Gottheiten übertrug, den man ebenfalls sterben und wieder auferstehen ließ. Seinen Mythus hat uns Plutarch eingehend erzählt. Die Osiriskultfeste wurden im Herbste gefeiert, Mitte November, wenn der Nil fiel und die Kornsaat einsetzte, die einer Zeremonie des Begrabens gleich kam. „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen ihren Samen zur Aussaat; aber mit Freuden kommen sie und bringen ihre Garben" (Ps. 126, 5 f.). Das ist genau das ursprüngliche Motiv der Osirisfeiern. (Brückner.) In der Auferweckung des Gottes aber sahen die Ägypter auch für sich und ihre Toten die Garantie eines Lebens nach dem Tode: „So sicher als Osiris lebt, soll er auch leben; so sicher als Osiris nicht sterben kann, soll er auch nicht sterben; so sicher als Osiris nicht vernichtet wird, soll

er auch nicht vernichtet werden." — Unzweifelhaft spielte gerade bei den Ägyptern der Glaube nach dem Tode eine sehr wichtige Rolle, Osiris gewann dieserhalb wohl eine besondere Rolle und verstärkte dieselbe durch seine Erhebung vom Korngott zum Sonnengott, dem Serapis. Es entwickelte sich ein imposanter, durch ehrwürdige Riten und glänzende Prozessionen, von einer organisierten Priesterschaft getragener Kultus, dem der Eingang in die römische Welt nicht verschlossen blieb.

Von dem persischen Mithras ist bereits die Rede gewesen. Sein Kultus, der zuletzt von allen orientalischen Religionen nach Rom gekommen, verbreitete sich überaus schnell und gelangte bis an den Rhein und an die Donau. Er ist der Felsgeborne — eine Parallele zu Christus, der 1. Kor. 10, 4 als „Fels" ebenfalls bezeichnet wird, ein Name, der dann auf seinen Hauptapostel Petrus übergeht, dem auch der Hahn und die Schlüssel, beides Symbole des Sonnengottes, als Attribut zugeteilt werden. Mithras ist der Mittler zwischen dem Gott des Lichtes, Ahuramazda, und den Menschen und hilft ihnen gegen die bösen Geister. Mithras hat auch die Rolle des persischen Messias Saoshyânt übernommen, der am Ende der Zeiten, von einer Jungfrau geboren, aus dem fernen Osten kommen und die Welt von Sünde und Tod befreien soll. Sein Reich wird in ewiger Herrlichkeit aufgerichtet sein. Mithras ist der Weltschöpfer, Mittler und Erlöser. In der jenseitigen Welt ist er der Richter, der die Abgeschiedenen seinem Urteil unterwirft.

Von besonderer Bedeutung erscheint in der Mithrasreligion seine ethische Seite, die in der Vorstellung eines dauernden Kampfes zwischen dem guten und dem bösen Prinzip sich ausprägte. Dieser Kampf bildet das Drama der Weltgeschichte, das Gute muß endlich siegen. Die Mithrasreligion kannte eine Ethik der Gesinnung und forderte an erster Stelle Wahrheit und Wahrsein.

Im ganzen genommen lassen somit die orientalischen Religionen eine Einheit keineswegs vermissen; das Seelenheil des einzelnen stand im Mittelpunkt, und darin prägt sich ein un-

verkennbarer Gegensatz zu den alten Staatsreligionen der Griechen und Römer aus, bei denen das Wohl des Staates an oberster Stelle stand, dem jeder zu dienen hatte. In den orientalischen Religionen erkennen wir schon die Spuren des Persönlichkeitskultus, der Selbstkultur, als Angelpunkt der Menschheitsreligion, die im tiefsten Grunde nur Erhebung und Veredlung des einzelnen bedeuten kann.

Auch die Mittler- und Erlösungsidee erkennen wir nicht etwa als Schöpfung des Christentums, vielmehr ist sie zweifellos in den orientalischen Religionen dem Geistesgehalt der christlichen vorausgeeilt und hat in der christlichen Religion ihren Widerhall gefunden. Freilich das Judentum kennt keinen Mittler (vgl. dazu Pick[1]).

Das in der Makkabäerzeit geschriebene Buch Daniel sieht das jüdische künftige Gottesreich repräsentiert in einer auf Himmelswolken vor Gott kommenden Gestalt eines „Menschensohnes", wobei er vielleicht an einen himmlischen Messias denkt, wie ein solcher sich auch in den Weissagungen der Sibylle und des Henoch findet. Die alte prophetische Hoffnung auf eine messianische Heilszeit des Volkes Israel hat damit die neue Wendung bekommen, daß sie nicht mehr auf natürlich-geschichtlichem Wege herbeigeführt werden soll, sondern durch eine plötzliche Wunderkatastrophe vom Himmel her soll die Gottesherrschaft kommen und dem ganzen jetzigen Weltzustand ein Ende machen. Doch blieb hinsichtlich der Person des erwarteten Messias ein Schwanken, sofern er bald als ein vom Himmel kommendes übernatürliches Wesen erscheint (Sibylle, Henoch, Esra), bald als ein menschlicher König aus Davids Geschlecht (Psalmen Salomos), bald auch ganz fehlt. Gleich aber bleibt sich immer der katastrophische Wundercharakter des Kommens des Gottesreiches. Unter diesem seinem übernatürlichen Ursprung wird auch seine Beschaffenheit insofern entsprechen, als es zwar auf Erden verwirklicht werden soll, aber teilnehmen an seinem Glück werden

[1]) Pick, Judentum und Christentum in ihren Unterscheidungslehren, Frankfurt a. M. 1913.

auch die Frommen der Vorzeit, die zu diesem Zweck auferstehen zum Leben, wie die Gottlosen zu ewigem Grauen. Auch diese erstmals im Buche Daniel ausgesprochene Hoffnung auf Totenauferstehung ist wahrscheinlich unter persischem Einfluß und im engen Zusammenhang mit dieser ganzen Anschauung vom Weltgericht und von der Welterneuerung aufgekommen. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit und dem seligen oder unseligen Leben der Seelen nach dem Tode war dem alten israelitischen Glauben noch fremd gewesen, gehörte aber längst (neben dem Auferstehungsglauben) der persischen und ägyptischen Religion, den griechischen Mysterien, den orphischen und neupythagoräischen Kultvereinen an, und aus diesen sind wahrscheinlich auch die einzelnen Züge der bunten Ausmalung des Jenseits in die jüdischen Apokalypsen übergegangen. (Pfleiderer[1].)

Die mythologischen Vorstellungen der orientalischen Religion sind dem Gedankenkreis des Neuen Testaments nicht fern geblieben und haben auch das historische Bild Jesu unverkennbar beeinflußt und verschoben. Dem Christusbilde in der Offenbarung Johannis fehlt jede Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu, und ebenso ist das Christusbild des Paulus, dem offensichtlich jede historische Kenntnis von Jesus gleichgültig ist und um so spekulativer die philosophische Deutung der ihm wunderbar erscheinenden Ereignisse am Herzen liegt, in seinen wesentlichen Zügen in mythologischer Richtung über die historische Form hinausgewachsen und nicht mehr von dem irdischen Lebensgange abzuleiten. Jesus ist bei Paulus der Gottessohn und Himmelsmensch, der die Welt geschaffen hat und der die Welt erlösen soll, indem er in menschlicher Gestalt auf Erden erscheint, den Tod um der Sünden willen erleidet, vom Tode auferweckt wird und ins himmlische Reich zurückkehrt, „zu richten die Lebendigen und die Toten". Das Menschsein erscheint nur als Episode, eingezeichnet in ein himmlisches Christusbild der religiösen Phantasie. So gewinnen wir für den historischen Jesus bei Paulus nichts, wie ich an andrer Stelle noch eingehend dargelegt habe.

[1]) Pfleiderer, Religion und Religionen, München 1911.

In diesen Gedankenkreis ragt nun die Auferstehung Jesu, wohl der Hauptpunkt der Christologie, hinein, und wenn wir schon aus rein naturwissenschaftlichen Gründen, vom Standpunkt unserer gesamten biologischen Erkenntnisse und Lebensprinzipien aus die Wiederbelebung eines wirklich toten Menschen ablehnen müssen, es sei denn, daß wir an eine Unterbrechung der Naturgesetze zu glauben vermögen und dann stellen wir uns allerdings völlig außerhalb des Zusammenhangs der natürlichen und geschichtlichen Geschehnisse, so kommt uns, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, die Religionsgeschichte in der Tat als Stütze ebenfalls entgegen, wenn wir die Auferstehung Christi nicht anzunehmen in der Lage sind, die keinen Augenzeugen gehabt und höchstens durch Erscheinungen des Auferstandenen, durch rein subjektive, in einer Zeit religiöser Spannung stets überaus häufige Erlebnisse scheinbar bewahrheitet wird.

Brückner hat die aus den besprochenen orientalischen Religionen sich ergebenden überraschenden Analogien in folgenden Sätzen zusammengestellt:

1. Wie im Christentume, so stand auch in manchen orientalischen Religionen der Glaube an den Tod und die Auferstehung eines Erlösergottes, der dem höchsten Gott (zuweilen als dessen Sohn) untergeordnet war, im Mittelpunkte der Verehrung und des Kultus.

2. Wie im Christentume der Tod und die Auferstehung Christi in die Zeit des Passahfestes, so fiel in manchen orientalischen Religionen die Feier des Todes und der Auferstehung des Gottes in die Zeit des Frühlingsanfangs.

3. Wie im Christentume, so wurde auch in einigen jener heidnischen Religionen die Feier der Auferstehung der Gottheit am dritten Tage oder drei Tage nach ihrem Tode gefeiert.

4. Diese Parallele geht, worauf schon Pfleiderer als auf eine sehr beachtenswerte Tatsache hingewiesen hat, so weit, daß sich auch das in den Evangelien vorhandene Schwanken zwischen dem dritten Tage und dem vierten (nach drei Tagen) wieder-

holt, indem die Auferstehung des Osiris am dritten, die des Attis am vierten Tage nach seinem Tode begangen wurde.

5. Hier wie dort hatten ferner Tod und Auferstehung der Gottheit Heilsbedeutung für die Gläubigen, indem diese dadurch Rettung vom Tode und Wiedergeburt zu ewigem Leben erlangten.

6. Diese Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung der Gottheit wurde beiderseits durch den Glauben und die mystische Vereinigung des Gläubigen mit dem Gotte verwirklicht.

7. Die mystische Vereinigung mit dem Gotte kam bei Christen und Heiden durch heilige Riten, Taufen und Mahlzeiten zum Vollzuge und Ausdruck.

Es ist ferner nicht zu vergessen, daß jene heidnischen Kulte ganz besonders dort blüten, wo die erste Entstehung und Ausbreitung christlicher Gemeinden vor sich ging, in Antiochien, Alexandrien, in Rom. Aber wenn auch, so fehlt doch zunächst die Brücke von diesen heidnischen Gottessöhnen zu Christus. Paulus macht geradezu den ganzen Wert des Christenglaubens von der Auferstehung Jesu abhängig (Kor. 1, 15, 17).

Wir müssen hier auf psychologische Momente zurückgreifen. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nach dem Tode Jesu die Stimmung der kleinen Jesusgemeinde schwankte zwischen Verzagung und Hoffnungslosigkeit einerseits und überschwänglichster Erwartung andererseits. Aber daraus entwickelt sich kein Auferstehungsglaube. Sollten hier nicht die lokalen Volkskulte befragt werden müssen und besonders auch an die Geistesqualität derer appelliert werden müssen, welche die erste Jesusgemeinde bildete? Sie bestand aus den einfachsten Ständen Galiläas; Fischer, Handwerker, Landarbeiter, einfachste Gemüter: das waren die Träger der Jesuslehre. Ihre Heimat lag weitab von Jerusalem, dem jüdischen Zentrum und der Stadt der tonangebenden Männer. Von allen Seiten waren sie von den alten Landeskulten umgeben und sicher nicht unbeeinflußt. Die lokalen Kulte von Palästina, Syrien und den umliegenden Ländern zu jener Zeit gruppierten sich um den Adonis, in Anatolien und Ägyp-

ten herrschten eng verwandte Kultformen, und von diesen haben wir gesehen, daß ein junger Gott im Mittelpunkt stand, der, von einem gewaltsamen Geschick übermannt, in der Blüte der Jahre stirbt, von Frauen beklagt wird, nach wenigen Tagen aber wieder zum Leben erwacht. Die herbe Klage verwandelt sich in Freude und Hoffnung, und die Auferstehung des Gottes wird zum Heile des gläubigen Menschen, an ihr entzündet sich der Glaube, daß auch der Mensch aus den Banden des Todes errettet wird, um in mystischer Verschmelzung mit dem Gotte seines Heiles gewiß zu werden. In diesem Punkte unterscheidet sich der Attis-, Adonis- und Osiriskult fast nur dem Namen nach.

Diese Vorstellungen waren unzweifelhaft volkstümlich, und es erscheint psychologisch durchaus erklärlich, daß im Rahmen der aufs höchste gesteigerten Messiashoffnung in Palästina, als der erhoffte Erlöser in der Person Jesu ins Grab sank, die Hoffnung auf ein Wiederkommen des Meisters, also die geschichtliche Hoffnung mit der jahrtausendelang genährten volkstümlichen Anschauung vom Sterben und Wiederauferstehen des jungen Gottes verschmolz und Adonis mit Jesus identifiziert wurde. Und dieser Glaube verbreitete sich um so leichter, als Nordsyrien, Anatolien, Ägypten voll war von dem alten traditionellen Glauben, so daß der Boden für den Eingang des Auferstehungsglaubens, an die Person Jesu geknüpft, geebnet war. Die neue Heilsbotschaft wurde von der jüdischen Diaspora dieser Länder vermittelt, und die dichteste Verbreitung dieser jüdischen Einzelgemeinden fiel gerade in die Länder, wo der sterbende und wiederauferstehende junge Gott verehrt und geheiligt wurde. Hier finden wir schon wenige Jahrzehnte nach Jesu Tode die zahlreichsten und blühendsten Gemeinden des neuen Glaubens. Sie bildeten zweifellos eine geistige Macht im römischen Reiche, so daß die Verbreitung nach allen Himmelsrichtungen, wenn auch langsam, so doch stetig in Form der Verschmelzung mit den althergebrachten Formen und verwandten kulturellen Ideen durchaus verständlich erscheint.

So hat an dem Schatz altchristlicher Anschauungen die Tradition heidnischer Religionen und Kulte einen unbestreitbar großen Anteil. Zahlreiche Vorstellungen der persischen und babylonischen Religion lebten seit Jahrhunderten im Judentum und wurden in das Christentum übernommen, gleichwie das Weiterleben der Auferweckten in voller Körperlichkeit ein Bestandteil der iranischen Theologie und des Osirisglaubens war, während auf den Mithraskult zum Teil die Sakramentenlehre, die Auffassung des Lebens als eines Kampfes, die legendenhaften begleitenden Umstände bei der Geburt Jesu u. a. zurückgehen. Es wird Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung sein, diese sicheren Beziehungen noch immer weiter aufzudecken und insbesondere auch die Spuren heidnischer Einflüsse in den Anschauungen des Alten Testamentes aufzuzeigen. Hier wird besonders die Idee des Messias unter dem Gesichtswinkel außerjüdischer religiöser Vorstellungen interessante Beleuchtung erfahren.

Besonderer Erwähnung bedarf aber noch an dieser Stelle die Tatsache, daß die altchristliche Kunst zweifellos direkt aus dem Einfluß orientalischer Religionen hervorgegangen ist.

Im ägyptischen Kultus erfreute sich die Göttermutter Isis eines außerordentlich weit gehenden Ansehens, das ihr Aussicht gab, Königin im römischen Pantheon zu werden. Das vornehmste Bild der christlichen Kunst, die Mutter Gottes mit dem Jesusknaben, kann seine Übereinstimmung mit dem altägyptischen Motiv der Mutter Isis mit dem Kinde Horus nicht verleugnen, die Isis Pelagia als Retterin in Seenot ist das Vorbild der Maria als Stella maris, sie trägt das Symbol des acht- oder sechzehnstrahligen Sterns. Eine Darstellung der Istar zeigt die Göttin mit einem Kinde, das sie mit der linken Hand an die offene Brust lehnt, während sie es mit der rechten segnet. Die ältesten Darstellungen Christi zeigen einen bartlosen Jüngling und Hirten, einen „jugendfrischen Gott", gleich dem Adonis, der lammtragende Christus ist ein Gegenstück zum lammtragenden Hermes. Der Fisch als das uralte Symbol Christi entstammt heidnischem Ursprung. So erscheint in zahlreichen Beispielen un-

verkennbar die ganze altchristliche Kunst auf orientalische Mythologie, nicht auf die Historie Jesu gegründet.

Schließlich wird es noch einer Klarstellung der Frage des vorchristlichen Jesuskultus, insbesondere auch der Bedeutung des Namens „Nazarener" bedürfen, denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der Tat die jüdisch-heidnischen Sekten das Bindeglied zwischen den besprochenen Analogien der heidnischen und christlichen Kulte bilden.

Schluß.

Überschauen wir nun das große Gebiet, so dürfte eins klar geworden sein: es ist wohl ein großer, historischer Irrtum, zu glauben, daß wir in dem Christentum eine geschichtlich zusammenhangloſe, völlig unabhängige, „geoffenbarte" Geistes- und Religionsbewegung vor uns haben. Es ist vielmehr das Christentum eine historische, psychologisch in den Rahmen der Geistesgeschichte eingepaßte Erscheinung. In ihm wie in den Religionsformen heidnischen Gepräges erkennen wir die weitschichtigen Regungen menschlichen Geistes, der nach Vollkommenheit und Vollendung sich sehnt. Hegels Größe und seine Hauptbedeutung für die gesamte Religionsphilosophie und Religionsgeschichte beruht in der Auffassung der verschiedenen Religionen als Stufen der Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit, die nicht von außen, zufällig, sondern innerlich, notwendig, durch die immanente Vernunft aller Wirklichkeit bestimmt sind. (Vgl. Erläuterung von Drews[1].)

Die Führung zu einer Vollendung geschieht im Christentum nur auf dem Wege des Übernatürlichen, als ob ein persönlicher Gott in eigener Machtvollkommenheit das Unvollkommene auf Erden zu einem Vollkommenen umzugestalten sich bereit finden ließe, auf dem Wege der Vermenschlichung des Göttlichen, durch die eigenartige Figur des Mittlers, der halb Gott, halb Mensch zu sein scheint. An dem aber vermag die Menschheit in fortge-

[1]) Drews, Hegels Religionsphilosophie, Jena 1905.

schrittener Kultur sich nicht mehr zu erwärmen, weil sie hier die Reste primitiver Gottesanschauung empfindet und in diesem Halbgott mit vorweltlichem Gottesdasein, irdischem Wandel, natürlichem Tod und wundererfüllter Auferweckung keinen konkreten historischen Faktor anzuerkennen vermag. So faßte Ed. v. Hartmann, allerdings im Gegensatz zu Hegel, das Christentum als eine notwendige Durchgangsstufe der religiösen Entwicklung auf.

Aber verhehlen wir uns nicht, daß die ganze Dogmatik auf diesem psychologischen schwankenden Grunde sich aufbaut, deren Unhaltbarkeit die Religionsgeschichte in Verbindung mit den modernen Anschauungen von Welt und Seele immer eindringlicher dartut. Aber nun wird die Frage lauten, ob nicht der sittliche Gehalt religiöser Anschauungen unter diesem Zerstörungswerke leiden wird.

Sittlichkeit darf und kann aber unter keinen Umständen unter der Aufdeckung der Wahrheit leiden, und wenn der Geist unsere modernen Forscher dahin treibt, zu erkennen, wo die Anschauung vergangener Zeiten geirrt, wie die Religionsgeschichte und die religiösen Ideen ihre Zusammenhänge aufzuweisen haben, so kann das Resultat nur eine Läuterung unseres eigenen Geistes sein, ein Fortschritt zur Selbsterhebung und Wahrheit. —

Praktische Sittlichkeit kann sich nur aus den Erfordernissen der Kultur ergeben, das kann keinem Zweifel unterliegen, und je mehr sich die Sittlichkeit dem tiefen humanen Empfinden anpaßt, desto höher ist ihre Stufe. Heute gibt es im modernen Kulturstaat keine Verbrennung von „Ketzern" mehr, weil die Anschauung vom überirdischen Gott selbst in den Kreisen der gottesgläubigen Menschen solche Menschenopfer nicht mehr zuläßt. „Die Wenigen, die was davon erkannt, die töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten, hat man von je gekreuzigt und verbrannt." (Goethe.) Gerade das, was ich die geistige Verbrennung nennen möchte, wird in der fortschreitenden Zeit einer kulturellen Ebnung der Gegensätze auf dem Wege der wissenschaftlichen, sachlichen Erörterung weichen müssen. Das Schaffen zum Zwecke der mensch-

lichen Kulturförderung wird allein den höchsten Wert beanspruchen dürfen und die höchste Wertung erfahren müssen, sei es, daß es sich um Dinge auf religiösem, auf kirchlichem oder auf sozialpolitischem Gebiete handelt. „Nicht die Religion neben dem Leben einher, nein, das ganze Leben Religion", hatte Moritz von Egidy am Ende des vorigen Jahrhunderts gefordert; es ist ein Satz, der auch den ethischen Geist des Talmud durchweht.

Der menschliche Geist drängt zum Kulturfortschritt, und seine Regungen allein bringen Gegenwarts- und Zukunftswerte, die sich gewiß mannigfach auf dem Vergangenen aufbauen müssen, aber ihm zuliebe nicht unterdrückt werden dürfen. Irrtümer der Vergangenheit müssen aber auch niedergerissen werden können, wo ihre Grundlagen morsch geworden und einem Kulturfortschritt nicht mehr dienen können. Das gilt auf theologischem Gebiete und im Rahmen der Weltanschauung ganz besonders. „Die Menschheit ist nicht dazu geschaffen, Ruinen zu bewohnen," sagt Saint-Simon.

Karl Jatho hat einmal gesagt, er vermöge jedem, der religiöse Bestrebungen verfolge, die Hand zu reichen. „Religion ist das Fragen nach den Beziehungen zwischen den einzelnen und dem All, das Leben, die Auflösung im All, der Kultus der Idee." Diese Religion schließt die höchste Freude und den tiefsten Schmerz in sich, es soll die Religion der Kraft, der Freiheit und der Liebe sein. Die Religion ist darum auch etwas rein Persönliches, sie ist vorhanden gewesen zu allen Zeiten, in jedem Menschen und in den verschiedensten Formen, keinesfalls ist sie das Produkt einer wissenschaftlichen Theologie. Wir haben in der Geschichte Zeitperioden, die einmal das Recht der überlieferten Religion mit aller Schärfe vertreten, andermal das Recht der persönlichen Erkenntnis und Empfindung in den Vordergrund stellen. Und diese Zeiten sind allemal die fruchtbarsten gewesen. Drei gewaltige Höhepunkte weist die Geschichte auf, und ihre Größe hat eigentlich erst stets die Nachwelt erkannt und empfunden, drei außergewöhnliche Kämpfe und der Auflehnung des Persönlichen gegen die Ge-

schichte: einmal der Kampf der Propheten im Judentum gegen das starre Kirchen- und Priestertum, dann Jesu Umwertung der geschichtlichen Religion seiner Zeit, und schließlich die Lossagung Luthers von der erstarrten mittelalterlichen Kirche mit der Verbrennung der päpstlichen Bannbulle. Die leuchtenden Persönlichkeiten haben die Kultur stets um einen gewaltigen Schritt vorwärts gebracht. Hier versagt der Sündenbegriff völlig. Das Neue war allemal ein Umsturz des Alten, aber das Geborensein aus einem eisernen: „Ich kann nicht anders" verrät stets ein gigantisches Geistschaffen und setzt einen neuen Markstein in der Kulturgeschichte der Menschheit.

Anhang.

Der Buddhismus.

Wir wenden uns nun noch einmal zu einer besonderen Religionserscheinung, dem Buddhismus, dessen Bedeutung in der Religionsgeschichte vielleicht nur dem oberflächlichen Kulturforscher entgehen dürfte. Und doch ist es sicher, daß es gegenwärtig mehr Buddhisten gibt auf der Erde als Gläubige irgend einer christlichen Kirche, sind doch insgesamt die Buddhisten in Ceylon, Siam, Tibet, China und Japan allein auf einige hundert Millionen zu veranschlagen.

Besondere Bedeutung beansprucht der japanische Buddhismus, zumal das hochintelligente Volk des Ostens sich seine Großmachtstellung in der Geschichte des letzten Jahrzehnts erkämpfte und die Kultur eines Volkes in engem Zusammenhang mit seiner Religion steht. Der Buddhismus hat nicht das Geschick des Mohammedanismus geteilt, der trotz seines fanatischen Charakters die Völker seines Glaubens erschlaffen ließ. Das gebildete Japanertum hängt an seinem Mahayana, dem so genannten nördlichen Buddhismus, der zunächst in Kaschmir sein Zentrum

hatte und ſpäter durch Miſſion von Korea her in Japan eindrang. Als ſein hiſtoriſch bedeutſamſter Vertreter hat Aſchwagôſcha zu gelten, etwa am Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr., von dem eine in chineſiſcher Überſetzung vorhandene Schrift: „Abhandlung über die Weckung des Glaubens“ und eine allerdings überaus legendenhaft ausgeſchmückte Lebensbeſchreibung Buddhas erhalten iſt. Das langſame Vordringen des Buddhismus in Japan iſt etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. anzunehmen und erfuhr eine mächtige Förderung durch Shotoku Daiſhi, um 600 n. Chr. Der in der erſten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. eintretende direkte Verkehr mit China förderte die neue Religion unverkennbar und ließ allmählich das Übergewicht des Buddhismus über die in Japan einheimiſche Shinto-Religion erſtarken.

Der Shintoismus äußerte ſich im weſentlichen in einer phantaſievollen Verehrung von Naturkräften, insbeſondere der Sonne, von deren Göttin die kaiſerliche Dynaſtie im Glauben des Volkes abſtammte. Im übrigen war er arm an kultiſchem Leben, enthielt auch ebenſowenig dogmatiſche Vorſtellungen oder ethiſche Vorſchriften. Der Widerſtand der primitiven, formloſen, der Phantaſie freies Spiel laſſenden Religion gegen den zweifellos ideenſtarken, an Kunſt, Literatur und äußerem Zeremoniell reichen Buddhismus konnte naturgemäß nicht nachhaltig und von Einfluß ſein, ſo daß dieſer geradezu die leichtfüßige Religionsform in ſich verſchmolz und aufſog. Der Shintoismus wurde völlig von buddhiſtiſchen Regulativen durchzogen, ſo daß der ſog. Ryobu-Shintoismus entſtand, für den im 8. Jahrhundert der im japaniſchen Buddhismus noch heute überaus populäre und verehrte Kobo-Daiſhi mit Geſchick und Eifer wirkte.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß bis in die heutige Zeit hinein Japans Kultur und Bildung im Buddhismus wurzelt, der dem Volke Schrift, Bildung und Kultur vermittelte, und zwar gültig für alle Volksſchichten. Selbſt die im 17. Jahrhundert den vornehmeren Klaſſen ſympathiſch werdende chineſiſche Lehre des Kungfutſe konnte ebenſowenig wie die Jeſuiten-Miſſion

um 1550 in Japan Boden fassen. Dann aber wurde im Jahre des Umschwungs der japanischen Geschichte 1867—68 von Staats wegen der Versuch unternommen, die alte Shinto-Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen und damit dem Buddhismus die Unterstützung des Staates entzogen. Indessen gegenüber den modernen Kulturverhältnissen dürfte kaum dieser Ansturm gegen die Kraft des Buddhismus von wirklichem Erfolge sein, da das japanische Volk mit dem Mahayana fest verwachsen ist, so daß auch kaum die vor Jahresfrist von der japanischen Regierung kundgegebene Absicht, die „beste Religion" einzuführen, praktische Bedeutung haben dürfte.

Ich halte es nach meinen in Japan selbst empfangenen Eindrücken gar nicht für wahrscheinlich, daß sich die gebildeten Japaner für die Einführung einer neuen Volksreligion interessieren würden, da sie den wissenschaftlich durchgebildeten und philosophisch getragenen Buddhismus mit voller Überzeugung eben für den Höhepunkt geistiger Religion halten, gegen den sie keine andere an Aberglauben reiche, an Philosophie arme Religionsanschauung einzutauschen wünschen. Die Verehrung der buddhistischen Religion geht soweit, daß ein nicht kleiner Teil des gebildeten Japan von ihr die Überwindung des Christentums Europas erwartet. Ex oriente lux! —

In der Tat betrachtet eine nicht kleine Zahl japanischer Gelehrter die ursprüngliche reine Lehre Buddhas als eine Vorläuferin der modern-europäischen Philosophie und finden in ersterer die Erkenntnislehren Kants wie die modernen Anschauungen unserer Ethiker ausgesprochen. Buddhas Lehre erscheint als die vollkommenste Philosophie, zu deren Verbreitung in neuerer Zeit sich eine rege Missionstätigkeit entwickelt hat, deren Fühlhörner sich nach Amerika, England und Deutschland erstrecken, um hier Zweigniederlassungen des maßvoll asketischen Buddhistenordens zu gründen.

Um diese Hochschätzung buddhistischer Philosophie zu verstehen, darf man allerdings nicht auf die heute im japanischen Volke lebende Form des Buddhismus, welche überaus reich an

Legenden und formelhaften Anhängseln ist, zurückgreifen — ist doch der japanische Buddhismus erst verhältnismäßig spät und nach langen Wirrsalen priesterlicher und politischer Vorgänge entstanden —, sondern man muß auf die Urlehre zurückgreifen. Dann erst werden wir die große Ähnlichkeit auch mit der Entwicklung des Christentums wahrnehmen, die so reich ist an der phantasievollen Umgestaltung des einfachen und gerade wegen seiner Einfachheit großen, historischen Geschehens unter dem Einflusse kirchenpolitischer Tendenzen.

„Der Buddha muß ein vollendeter Mensch gewesen sein; der Weisesten und Besten einer, die in der Menschheit Spuren hinterlassen haben," hat einmal Fritz Mauthner geschrieben, und ich glaube, daß er recht hat. Von den außerordentlich weitgreifenden Spuren haben wir anfangs gesprochen, und es ist wohl sicher, daß Buddhas Lehre in der Neuzeit keineswegs als überwunden gelten darf. Freilich in einem modernen Religionsdünkel pflegt das Problem, inwieweit Religion Philosophie zu sein hat, oder ob philosophische Religion nicht allein die Forderung wirklich persönlich religiösen Empfindens und Denkens erfüllt, wenig Interesse und Würdigung zu finden, und meist pflegt dem in egoistischem Drange nach Lourdes oder anderen Gnadenstätten pilgernden Wallfahrer mehr „Religion" zugesprochen zu werden als den Jüngern religiöser Bestrebungen, die ihren Angelpunkt in philosophisch-religiösen Ideen der großen Geister von Herder bis auf Jatho, von Hegel bis auf Wundt finden.

Buddhas Religion wurzelt in der Empirie, in der praktischen Lebenserfahrung, in der Betrachtung unumwundener Realität, in der Philosophie von Armut, Krankheit und Tod. Er war aufgewachsen in vornehmer Umgebung, nicht, wie die jüngeren Legenden erzählen, als Sohn eines großen Königs, aber immerhin als ein Adeliger, aus der Familie der Sakya. Sein Geburtsort ist neuerdings mit ziemlicher Sicherheit feststellbar, nachdem am Fuße des Himalaya in Nepal in einer Gegend von dichtem Sumpfwald und Reisfeldern eine Inschrift

des größten aller buddhiſtiſchen Könige, Aſoka (270—233 v. Chr.), gefunden worden iſt, laut der der um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. mächtige König hierher wallfahrtete, um ſeine Verehrung an dem Orte darzubringen, wo Buddha, der Weiſe aus dem Sakyageſchlecht, geboren iſt. Auch hat der König der Gemeinde von Lumbini Steuerfreiheit verliehen; es iſt ein hochberühmter Name für alle buddhiſtiſchen Länder, das Bethlehem des Buddhismus.

Aſoka iſt zweifellos von einem ungemein hohen Geiſte geweſen, in dem ſich die Reinheit des Buddhismus in ſympathiſcheſter Form ſpiegelte. In einem ſeiner Edikte heißt es: „Alle Menſchen ſind wie meine Kinder; wie dieſen, ſo wünſche ich allen Menſchen, daß ſie alles Glückes im Diesſeits und Jenſeits teilhaftig werden mögen. Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beſte.“ In dieſem Sinne ſtellte er Beamte an zur regelmäßigen Unterweiſung aller Volksklaſſen, und zwar nicht bloß der Männer, ſondern auch — ein Novum in Indien — der Frauen, in den ſittlichen Pflichten, unter denen ihm obenan ſtand: Ehrfurcht gegen Eltern und Lehrer, Güte und Milde gegen Kinder, Dienende und Arme, Gerechtigkeit, Duldſamkeit und Wohltätigkeit gegen alle, auch Schonung der Tiere. Er ſelbſt ging in der Fürſorge für Volkswohlfahrt mit beſtem Beiſpiel voran, indem er Spitäler für Kranke ſtiftete, an den Landſtraßen Brunnen und Bäume und Herbergen für Wanderer anlegte, ſeinen Beamten die humane Behandlung aller Bürger, und beſonders auch der unterſten Klaſſen und der Gefangenen zur Pflicht machte. (Pfleiderer[1]).)

Buddhas Vater iſt Schuddhôdana in Kapilavaſtu, ſeine Mutter Maya, die bei der Geburt des Sohnes ihr Leben laſſen mußte. Die Geburt Buddhas fällt in die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Aufgewachſen in glänzenden Verhältniſſen, vermählt er ſich als Jüngling mit Yaſchôdharâ und wird Vater eines Sohnes Râhula. Dann verläßt er unter dem Einfluſſe reger Empfindſamkeit für die Leiden, die ihm in

[1]) Pfleiderer, Religion und Religionen, München 1911.

der Öffentlichkeit auf Schritt und Tritt entgegenkommen, Gattin und Kind, um in der Einsamkeit seiner inneren Läuterung zu leben. Mit 36 Jahren hat er seine „Offenbarung" gefunden und lebt nun dem Amte als Verkündiger des Seelenfriedens. Seine Fähigkeit, die in der Predigt bestand, die er von Ort zu Ort ziehend dem Volke darbot, hat etwa 45 Jahre gedauert. In dieser Zeit hat er sein Gedankensystem immer tiefgründiger ausgestaltet und dem Volke, weit über den Bezirk seiner väterlichen Einflußsphäre hinaus, in der östlichen Hälfte des nördlichen Indiens, in dem Lande zwischen dem 81. und 85. Längengrade, dessen Mittelpunkt die Stadt Benares war, vermittelt.

Es entstand um ihn eine große Gemeinde, deren Umfang die Fortdauer der erhabenen Lehre garantierte, als er um das Jahr 480 v. Chr. unter den Bäumen unfern der Stadt Kuschinagara starb. Seine ersten Anhänger entstammten vorwiegend den höheren Gesellschaftskreisen, er predigte, wo er Hörer fand, ließ sich befragen und erörterte mit seinen Zuhörern die tiefsten Probleme ethischen Inhalts.

„Vergänglich ist alle Gestaltung; ringet ohn' Unterlaß," das sollen die letzten Worte des großen Meisters gewesen sein. Es weht in seinen Abschiedsworten ein Hauch rührender Innigkeit, meint Hermann Oldenberg — mögen wir sie nun im einzelnen für authentisch halten oder nicht —, wie er der gemessen kühlen Art jener Texte nicht oft eigen ist.

Mag nun dem historischen Forscher der Inhalt seiner Lehre nicht als etwas absolut Neues erscheinen, den Anspruch auf eine außerordentliche, religiöse Persönlichkeit mit weitestgehendem Einflusse auf die Zeitgenossen und das Denken seines Volkes wird man Buddha ohne Zweifel zuerkennen müssen. Ein Flachkopf gründet keine Religion, in deren Mittelpunkt der Stifter Jahrtausende bleibt und sich einer überzeugten Glaubensverehrung erfreut. Buddhas ganze Persönlichkeit war auf das Größte gerichtet, „von der sich weltentsagende Freudigkeit und Frieden in die Seelen zuerst Vieler, dann Unzähliger durch Jahrtausende und durch die Fernen Asiens hin ergossen hat."

Buddha war der erste Prediger einer Selbsterlösung aus dem ruhelosen Treiben des Weltdaseins, aus der Angst und Not der Seelenwanderung und dem Dilemma von Verdienst und Schuld. Die eigene Kraft gewann nach seiner Lehre die Vormacht vor der Erlösung durch einen Gott, die Verschiebung alles Seelenheils auf die metaphysische Ebene wurde aufgegeben zu gunsten einer persönlichen Veredlung und Selbstkultur, und damit berührt sich Buddha unverkennbar mit den modern-philosophischen Bestrebungen ethischer Kultur, welche den Schwerpunkt aller Evolution in die Versittlichung des Individuums durch eigene sittliche Arbeit verlegt. Der Buddhismus übertrifft damit an Zielbewußtheit ohne Zweifel die Spekulation der alten Upanishaden bei weitem, die seelischen Vorgänge gelangen in eine Art wissenschaftlicher Betrachtung und kausaler Analyse.

Vier Sätze fassen die Summe der Lehre zusammen. Es sind die „vier heiligen Wahrheiten", die wohl im Grunde als authentische Lehre des Buddha selbst anzusehen sind:

„Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, die fünferlei Objekte des Ergreifens (fünf Gruppen von Elementen des leiblich-geistigen Daseins) sind Leiden. — Dies ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst. — Dies ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechter Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Charakterisiert ist in diesen Worten die ethische Lehre der Weltabwendung, die Flucht vor ihren Freuden. Alles Dasein erscheint im Buddhismus als unbeständig, leidenvoll und dem Wechsel unterworfen. Auch das Seelenleben ist in Wirklichkeit ein Wirrwarr der Empfindungen und Vorstellungen, dem der Begriff einer substantiellen Seele widerspricht, denn das eigene Sein verändert sich dauernd unter den fluktuierenden Einflüssen der Außenwelt. Über den Tod hinaus erhebt sich das Grausame der Seelenwanderung, im Wechsel von Geborenwerden und Sterben wiederholt sich das alte Leid des Daseins.

„Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehen, dem Vergehen gehört.
Was geboren, muß hinschwinden. Selig des Werdens End' und Ruh'!"

Der Mittelpunkt der buddhistischen Lehre ist also: die Erlösung vom Leiden durch eigene Läuterung in Gestalt der Verzichtleistung auf alles Begehren und allen Wissensdurst. Voraussetzung dieses Fundamentalgrundsatzes ist die Entwertung der Welt und aller ihrer Vorgänge.

Es liegt in dieser Philosophie unverkennbar etwas Erstarrtes, Schwermütiges, Sensitives und — Kulturfeindliches. Arbeit hat keinen Wert, da sie nur für den Ablauf irdischer Beziehungen schafft und nicht dem Herzen den Frieden geben kann, den die Versenkung in das Leid der Welt vermittelt. Alles irdische Glück ist vergänglich, Tod und Schicksal schwebt über allem Irdischen, das wahre, ewige Sein birgt nur die geläuterte Menschenbrust. Verschärft wird nun diese Lehre Buddhas durch den Glauben an die Seelenwanderung, die zur Zeit seines Auftretens indisches Gemeingut war.

Wir haben schon eingehend von der Idee der Seelenwanderung oben gesprochen. Sie war in der Tat geeignet, wie kaum eine andere religiöse Vorstellung, die Schwermut der Lebensanschauung bis zum Unerträglichen zu steigern; denn was hätte mehr des Menschen Los ins düstere Grau versenken können,

als die Aussicht, immer aufs neue hindurch zu müssen durch unvollkommene, allzeit bedrohte Daseinsformen mit gleicher Vergänglichkeit? — Buddha schlägt nun einen eigenen Weg ein, er trennt sich von der alten Anschauung der vorbuddhistischen Philosophie, welche eine Seele in den lebendigen Wesen annahm, die als ein Dauerndes im Wechsel der Verkörperungen durch den Tod gleichsam von einer Behausung in die andere geführt wurde.

Ich folge hier den gründlichen Darlegungen des bekannten Buddhakenners, Lic. Hackmann[1]), um den Kernpunkt der buddhistischen Lehre ins rechte Licht zu setzen.

Die Lehre der vorbuddhistischen Philosophie, daß die Seele des einzelnen mit der Allseele, der Weltseele, dem Brahma zu einer Einheit gelangen müsse, um von der quälenden Wanderung durch immer neue Existenzen erlöst zu werden, wird von Buddha mit größtem Nachdruck verworfen. Er leugnet die individuelle Seele sowohl wie die Allseele und prägt seinen Anhängern ein, daß es einer der schlimmsten Irrtümer sei, eine Seele als Trägerin des Lebens in irgend einem Belebten anzunehmen. Nicht eine Seele wandert bei der Neuverkörperung als der tiefste Kern, als das Identische von einem Körper in den andern. Es gibt keine Seele. Was die Neuverkörperung bestimmt, das ist der Durst.

Und nun finden wir in der Auffassung Buddhas eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den Anschauungen Ernst Machs, W. Wundts und anderer moderner Psychologen, von denen oben eingehend gesprochen worden ist. Buddha betrachtet den Menschen nur als eine Ansammlung von körperlichen und geistigen Vorgängen. Das Zusammenwirken einer Gruppe von Kräften bringt eine scheinbare Einheitlichkeit hervor, die man als etwas wirklich für sich Bestehendes genommen und Seele genannt hat. In Wirklichkeit bestehen nur immer wechselnde Vorgänge in gewissen Zusammenhängen. Es gibt kein bleibendes Ich, an welchem die Erscheinungen meines Lebens sich aufrichten und auf-

[1]) Hackmann, Der Ursprung des Buddhismus, Tübingen 1906.

reihten. Jedes vermeintliche Ich ist nur die Totalität einer Gruppe von Prozessen, ist auch, da diese Prozesse eben als solche beständig kommen und gehen, ebenso beständig neu und verschieden. Nur indem sich immer ein Vorgang unmittelbar an den andern schließt, entsteht der Schein von etwas gleichmäßig Dauerndem. Der Durst ist aber das alle Lebendigen an der Existenz festhaltende, das was sie aus einem Dasein in das andere führt, wenn die Zusammenhänge eines Lebewesens sich lösen im Tode. Mit dem Ausdruck „Durst" bezeichnet Buddha ein an der Welt in irgend welchen ihrer Vorgänge haftendes, hangendes Streben, den Willen zum Leben.

Der Grundgedanke ist also: die Verflochtenheit in die Vorgänge der Welt durch irgend welche Art von Hinneigung, von Streben, ist der zureichende Grund für die Fortführung der Existenz über die momentane Auflösung im Tode hinaus. Ein Naturgesetzliches wirkt sich darin aus. Dies Naturgesetzliche bedingt aber nicht nur das Faktum der neuen Verkörperung, sondern auch sein Wie? Hier nun nimmt Buddha wiederum eine Idee, die schon vor ihm herrschte, herüber, die Idee, daß die sittliche Qualität unserer Handlungen bestimmend wirke auf die Art unseres neuen Daseins. Die Neuverkörperung hängt ihrer Beschaffenheit nach ganz und gar ab von der Summe der sittlichen Werte, welche das verflossene Leben aufwies. Sittlich gutes Handeln setzt sich in der Folge um in günstigere, glücklichere Daseinsbedingungen, sittlich böses Handeln umgekehrt in unglücklichere Lebensverhältnisse. Mit der haarscharf treffenden Sicherheit der Naturgesetze erfolgen die Resultate jeder Neuverkörperung. Sie führt durch die ganze Stufenfolge beseelter Wesen, welche wir hier auf Erden beobachten können; aber nicht durch diese allein. Es gibt noch andere, glücklichere sowohl als unglücklichere Existenzweisen, die man populär als Himmel oder Höllen oder doch etwas Annäherndes bezeichnen könnte. (Die Pflanzenwelt oder gar das Mineralreich hat Buddha nicht in den Umkreis der Neuverkörperung einbezogen.) Auch die glücklichste Existenzart übrigens ist ihrem tiefsten Wesen nach Leiden,

weil vergänglich wie das irdische Dasein, und die Aussicht, sie zu erreichen, ist darum keine schlechthin tröstliche.

Die Erlösungslehre Buddhas beschäftigt sich nun mit der großen Frage, wie der Mensch dem Lose der Neuverkörperung entrinnen könne.

Wenn die ewige Erneuerung des Daseins im menschlichen Begehren begründet, also in dem menschlichen Empfindungskomplex ihre wirkliche Ursache hat, dann kann auch nur aus ihr heraus die Selbsterlösung erwachsen, die subjektive Wurzel zerstört und die Neuverkörperung aufgehoben werden. Es hebt keine neue Existenz mehr an, wo der Durst völlig überwunden ist. Es gilt also, die menschlichen Empfindungskomplexe von der Verflochtenheit mit der Welt loszulösen, so daß ihn kein Trieb und kein Begehren mehr zu einem körperlichen und geistigen Objekt hinzieht. Das Selbst soll gewissermaßen absolut werden. Durch diese völlige Herauslösung des Einzelwesens aus dem Strom der Existenz entsteht ein neuer Zustand, das Endziel des Buddhismus, Nirvâna.

Nirvâna ist keinesfalls ein absolutes Nichts, wie man früher vielfach in Unkenntnis der Idee der Ich-Leugnung gedacht hat, es ist vielmehr im Gedankenkreise Buddhas der Zustand völliger Leidlosigkeit. Wenn nun Buddha alle Existenz mit Leiden verknüpft ansieht, so kann das Nirvâna nur eine Art höhere Existenz sein, es ist, wie man wohl am verständlichsten sagen darf, eine oder die geistige Existenz, in der das Begehren völlig untergegangen ist und das Sein seine absolute Reinheit erlangt hat. Zu dieser Absolutheit des seelischen Empfindens kann der Mensch nach buddhistischer Auffassung im irdischen Leben gelangen, wenn auch im Grunde genommen das Nirvâna den irdischen Tod, die Ablösung von allen Verknüpfungen mit irdischen Vorgängen voraussetzt. Eine Ähnlichkeit dieses Nirvânabegriffes mit dem Euckenschen Beisichselbstsein der Seele ist nicht abzuleugnen.

Mit dem Erlöstsein vom Leiden, dem Nirvâna, also erfüllt sich Buddhas höchste Idee, und die Frage eines Lebens nach

dem Tode hat für seine Erlösungslehre gar keine Bedeutung. So scheint er auch die Unsterblichkeitsidee im christlichen Sinne geleugnet zu haben. Die Loslösung vom Leiden ist der Mittelpunkt des buddhistischen Systems, mehr kann der Mensch gar nicht erreichen und nicht verstehen.

Bis hierher hätten wir also die 3 grundlegenden Sätze buddhistischer Weisheit: 1. Alles Leben ist Leiden. 2. Die Entstehungsursache des Leidens ist der Durst, das Begehren. 3. Durch die Überwindung des Begehrens erreicht der Mensch die höchste Läuterung und die Vollkommenheit, das Glück.

Mit den Anweisungen für die Überwindung des Begehrens erfüllt dann der Buddhismus den vierten Fundamentalsatz. Diese Anweisungen lassen sich, wie Hackmann zweifellos richtig betont, nicht unter dem landläufigen Begriff Askese zusammenfassen. Askese, die gewaltsame Bekämpfung der körperlichen und sinnlichen Anlage des Menschen, hat in sich selbst für Buddha keinen Wert. Obwohl man seine Religion ihrer letzten Tendenz nach weltabgewandt, asketisch im höchsten Sinne entschieden nennen muß, so ist für den Weg des Buddhisten, für seine Methode, das Heil zu erringen, der Ausdruck asketisch nicht der bezeichnende. Die Herauslösung aus dem Strome der Existenz muß von innen her geschehen; Askese wäre dagegen nur ein wertloses Abschneiden äußerer Triebe und Zweige am Lebensbaume. Was die äußere Lebensweise betrifft, so genügt es, wenn durch Isolierung und Einfachheit eine Erleichterung der Situation geschaffen wird, mit deren Hilfe der innere Kampf besser aufgenommen werden kann. Dieses Streben hat zu dem Institut des Mönchtums geführt. Das Mönchtum bildet gleichsam nur einen schützenden Panzer, hinter dem die wirkliche Aufgabe vollbracht werden muß.

Die Verinnerlichung der Ethik läßt sich im buddhistischen System keinesfalls verkennen, und die ausführlichen Anweisungen speziell an die Laienwelt lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich in ihm durchaus nicht um ein ausschließlich mönchisches Lebensregime handelt, wenn auch der Buddhismus nicht verkennt, daß in der mönchischen Abgeschlossenheit sich die sittliche

Vervollkommnung gewiß bei den meisten Menschen am ehesten wird verwirklichen lassen. 5 Vorschriften gelten zunächst auch jedem Laien als Richtschnur. Sie lauten:

Man darf nichts Lebendiges vernichten.

Man darf nicht stehlen.

Man darf keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr pflegen.

Man darf nicht lügen.

Man darf keine berauschenden Getränke trinken.

Außer diesen Fundamentalsätzen enthält der sittliche Kodex noch zahlreiche andere Vorschriften, die zum Teil in engstem Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen der Zeit Buddhas stehen. Es werden erörtert die Pflichten im Verhältnis von Eltern und Kindern, von Lehrer und Schüler, von Gatte und Gattin, von Freund und Freund, von Herren und Dienern, von Laien zum religiösen Leben. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vieles findet auf andere Zeiten und Lebensverhältnisse keine Anwendung mehr. Anderes, was wir bei ausführlicher Darlegung des Pflichtenkreises erwarten würden, fehlt. Das meiste indes ist ansprechend und wohltuend, von einem feinen sittlichen Empfinden eingegeben. Die Quintessenz dieser Laienethik soll ohne Frage sein, daß der Laie unter sorgfältiger Beachtung der geltenden sittlichen Normen, über deren dauernde Bedeutung oder Relativität weiter nicht reflektiert wird, sein Leben führen soll.

Über diese breiteste Grundlage der Ethik, welche allen gilt, kann sich nun aber auch schon ein Laie, der Besonderes tun will, erheben, wenn er zu den oben genannten fünf Fundamentalgeboten noch drei weitere hinzunimmt, nämlich diese:

Man darf nur zu gewissen erlaubten Zeiten Nahrung zu sich nehmen.

Man darf nicht an Tanz, Gesang und Aufführungen teilnehmen.

Man darf den Körper nicht schmücken und pflegen durch Blumen, Salben und Wohlgerüche.

Zugleich verwandelt sich für den, welcher diese drei Gebote

auf sich nimmt, auch das dritte der früheren fünf in die strengere Form:

Man darf gar keinen Geschlechtsverkehr pflegen.

Mit diesen acht Geboten betritt man eine Vorstufe des Mönchtums. (Hackmann.) Geht man auf diesem streng vorgeschriebenen Pfade weiter, so gelangt der Buddhagläubige in die Gemeinschaft der Mönche, innerhalb deren die Erreichung des Zieles bei der Schwierigkeit der Verhältnisse unzweifelhaft eher gelingt, als innerhalb des Laientumes. Zusammengefaßt konzentrieren sich die Vorschriften auf solche prinzipiell ethischer Natur, solche der Isolierung von Familie, Erwerb, Besitz, Genußmitteln und animalischen Trieben, und drittens auf solche der einfachen Lebensweise. Hervorzuheben ist noch die Vorschrift, daß sich die Mönche nur von erbettelter Nahrung erhalten dürfen. Der mönchischen Lebensweise an sich schreibt der Buddhismus übrigens keineswegs eine besondere Wirkung zu. Erlösenden Wert erst enthält die geistige Arbeit, welche allen Menschen, die Mönche voran, Pflicht werden soll, und die in Meditation und Erkenntnis besteht. In der Meditation sollen die einzelnen Erscheinungen in Verallgemeinerungen aufgelöst werden. Es liegt in dieser praktischen Lebensregel ein Verdammungsurteil gegen allen bestimmenden Kleinkram, gegen die Überschätzung persönlicher Erfahrung im Verkehr mit der Umwelt, die Notwendigkeit der Abstraktion vom rein Persönlichen zugunsten des allgemein menschlich Grundsätzlichen. Damit löst sich der Mensch von den Dingen. Die Gefühlsversenkung soll ebenfalls sich auf den Boden des Allgemeinempfindens stellen und damit dem Persönlichen nicht die Vormachtstellung einräumen. Aber dieses Allgemeinempfinden darf sich nach buddhistischer Lehre nicht etwa auswirken in einer praktisch geübten Humanität, die aus dem Mitleid mit dem Elenden erwächst, vielmehr hat das Allgemeinempfinden eine vorwiegend theoretische Grundlage und soll zu einem völligen Nichtempfinden, zu einer Art Selbsthypnose führen, die nach dem Verschwinden von allem Bewußtsein von Glück und Unbehagen zu einem inneren Schauen sich entwickelt.

Nach der Überwindung der Stufen der Meditation tritt dann der Mensch in das Stadium der höchsten Weisheit, der Erkenntnis, in der er das Vergängliche alles Seins, das Leid alles Irdischen und den Schein alles Vorhandenen zu seinem tiefstempfundenen Bewußtsein gemacht hat. Damit ist die höchste Herrschaft über das Leben erreicht, die Loslösung von aller Realität, die Absolutheit des Individuums.

Die historische Weiterentwicklung des Buddhismus, seine Spaltungen und innere Organisation mögen uns hier nicht weiter interessieren, vielmehr möchte ich auf eine Beurteilung des Buddhismus im Lichte unserer modernen und in diesen Seiten vertretenen Religionsauffassung näher eingehen.

Buddhas ganzes System wurzelt in der Anschauung des wirklichen Lebens, in einem tiefen Verständnis für die Gegebenheiten, unter denen sich die gesamte Menschheit wie das Tierreich befindet und aus denen sich herauszuwinden alles, was lebt, von den Urzeiten bis zur Gegenwart sich bemüht. Die makrokosmische All-Grausamkeit, das Spielen mit Leben und Tod im großen Geschehen und dann schließlich alles Herzeleid, das menschliche Rücksichtslosigkeit, aber auch wohlgemeintes Streben mit sich führt, das große Problem der Jagd nach dem Glück, wie die Krankheit, die den Menschen überfällt: alles das bildet so recht eigentlich die Grundlage buddhistischer Philosophie.

Die Berechtigung der Wertung aller dieser Dinge ist nicht abzustreiten, vor diese große Aufgabe wird jeder Mensch gestellt und er mag zusehen, wie er sich damit abfindet. Die radikale Lösung, die das Christentum versucht, und welche darin besteht, daß es alles Geschehen von einem persönlichen Gotte ableitet, der um der Sünde der Menschen willen zürnt und verdirbt oder um problematischer „Prüfungen" willen Menschenexistenzen und Menschengedanken vernichtet oder hemmt, wird der schwierigen Aufgabe nicht gerecht, und das Verschanzen hinter den „unerforschlichen Ratschluß" kennzeichnet die unsichere Position. Wie kann man logisch Unendliches mit endlichen Werten messen wollen!

Buddha versucht für die nicht abzuleugnenden unermeßlichen Härten und Grausamkeiten der Welt und des Seins eine rein ethische Lösung. Er führt das unendliche Leiden auf das Begehren des Menschen zurück und lehrt demgemäß die Befreiung vom Leiden auf dem Wege der Selbstentäußerung und der Lossagung des Einzelmenschen von den Verknüpfungen mit der Welt. Aber ist damit die eigentliche Kernfrage gelöst? — Nein! — Zugegeben, daß das begehrliche Wollen des Menschen das individuelle Glücklichwerden in einem innersten Seelenfrieden hemmt, oder gar völlig verhindert, den Sinn des Leidens, des Todes, der Krankheit, der Armut enthüllt er mit seinem ethischen System nicht. Freilich lehnt er die Annahme eines persönlichen Gottes ebenso streng ab wie die moderne Philosophie, denn er kann mit ihm nicht die Annahme eines wechselvollen Spieles von Zeugung und Wiederverderben vereinbaren.

Er betrachtet also das Leid als etwas Gegebenes, über dessen grundsätzlichen Ursprung seine ethische Lösung keine Aufklärung gibt, denn Tod und Krankheit — Armut vielleicht schon weniger — kann unmöglich aus sündhaftem menschlichen Begehren abgeleitet werden. Freilich hat eine solche Ableitung das Christentum versucht und in der Erbsünde die Erklärung für Tod und Krankheit konstruiert. Der Versuch ist heute nicht mehr ernst zu nehmen. Man ging hier wie zu Buddhas Zeiten an dem Naturgesetzlichen vorüber und meinte zu Unrecht, daß alles Sein so recht eigentlich übereinstimmen müßte mit dem Lebens- und Freudenhunger des Menschen.

Die anthropozentrische Idee, daß alles um den Menschen und sein Wohl sich gruppieren müsse, daß alles, was dem widerspreche, teuflischen und sündhaften Ursprungs sei, verkennt völlig die Berechtigung konträrer Ereignisse und Vorgänge, die sich an die Natur im weitesten Sinne oder an die Lebenslinien nichtmenschlicher Wesen knüpfen.

Aber nicht nur die Menschheitsidee im großen, auch die Individualwertung überschreitet ihren Horizont, wenn sie

ihren Ausdruck darin findet, daß sie scheinbare Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit der Erhaltung der Einzelexistenz gewissermaßen dem großen allgemeinen Naturgeschehen Einhalt zu gebieten vermöchte. Von hoher Warte aus verschwindet doch das Einzelindividuum im Strome des großen Naturgeschehens, es taucht nach kürzerer oder längerer Frist unter in das große Meer der Vergessenheit, und nur die Idee überdauert die Jahrhunderte, die wohl getragen sein mag von dem großen Geiste des einzelnen, die aber erst dann wirkliche Menschheitsbedeutung erlangt, wenn sie ein namhaftes Glied des eigentlichen Kulturkomplexes zu werden die Kraft hat, was wiederum abhängt von den Gegebenheiten des umgebenden Zeitmilieus und der Entwicklungsstufe des Zeitgeistes.

Hier macht sich die entscheidende Kraft der geschichtlichen Entwicklung in langsamem Aufwärtsstreben geltend. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Edelste vieler Denker untergeht an den harten Klippen des Geistes seiner Zeit, fast überschattet ein namenlos trauriges Los das Genie, das seiner Zeit um Meilen vorauseilt, es hohnlacht der Zeitgeist des kühnen Drängers und Stürmers, der den langsamen Fortschritt der Geistesgeschichte nicht abwarten und aus den geschlossenen Reihen der Kulturentwicklung herausspringen möchte, um das Palladium des Sieges auf dem hohen Berge der weiten Aussicht und der Freiheit aufzupflanzen. Aber den hohen Gipfel erklimmen mit ihm nur wenige, solange die Wege hinauf nicht in schwieriger Arbeit geebnet und die Schutthalden gangbar geworden sind.

Eine philosophische Beleuchtung hat also das gegebene Sein mit seinen eigenartigen und dem zeitlichen Menschenwohl oft genug widersprechenden Fügungen bei Buddha nicht gefunden.

Das kümmerte ihn im Grunde wenig, einem naturwissenschaftlichen Untersuchungspfade war er nicht zugängig. Aber bei alledem ist dieses Stehenbleiben bei dem Gegebenen etwas philosophisch Wertvolles, indem er vermied, die Gegebenheit mit widerspruchsvollen Fügungsideen aus dem Ratschlusse eines un-

sichtbaren göttlichen und überirdischen Wesens heraus in Verbindung zu bringen. Er blieb bei dem Empirischen stehen, und seine ganze Arbeit konzentrierte sich lediglich auf die Frage der Befreiung vom menschlichen Übel.

Daß er diese für möglich hält auf dem Wege der Selbstläuterung, bedeutet eine psychologische Großtat!

Es ist nicht mehr als logisch, daß meine eigne Reinheit nur als ein Vorgang meines Selbst angesehen wird. Andere können mir die Wege zeigen, mich unterweisen in dem, was meine innere Abkehr vom Triebhaften und Unhumanen herbeiführen kann. Der Vorgang selbst aber ist unzweifelhaft das Ureigenste des Selbst. Es kann nur Erlöser im pädagogischen Sinne geben, aber nicht im Sinne des realen Vollzuges.

Der Widerspruch gegen die christliche Vorstellung leuchtet ohne weiteres hervor. Der Tod des Heilandes ist niemals an sich Erlösung, Heilstat, sondern nur dann von erlösender Kraft, wenn mein Innerstes die Größe des ethischen Sinnes erfaßt. Für alle Menschen aber, deren Geist sich nicht auf der Stufe der Aufnahmefähigkeit für den tiefen Sinn historischen Geschehens befindet, bleibt das Große desselben nichts weiter als nackte Begebenheit ohne Rückwirkung auf die geistige Evolution.

Die Bedeutung einer Erlösung kann nur parallel der Entwicklung des individuellen Bewußtseins gehen und seines religiösen Einschlags, aber niemals von absolutem Werte sein. Wir bedürfen einer Erlösung aus diesem Dasein, weil es das Reich der Sünde ist, sagt die Bibel und sieht damit die Verderbnis im wollenden Teile der Menschheit, es bedarf also einer Umwandlung des Willens; weil es das Reich des Irrtums ist und es an Erkenntnis mangelt, predigt die indische Philosophie und weist damit unverkennbare Verwandtschaft auf mit hellenischer und jüdischer Weisheit.

So ist religiöse und sittliche Erlösung kein Begriff für das kindliche Bewußtsein, ebensowenig für den Geistesschwachen und im Irrsinn Befangenen. Es mag im Augenblick die Heran-

ziehung dieser Menschenkategorie Erstaunen erregen. Aber hier wollen wir uns wieder einmal klar bewußt werden, daß Irrsinn nicht Geistes-Barsein bedeutet, denn jeder lebende Mensch beherbergt eben etwas, was mit Geistesvermögen bezeichnet werden muß. Aber dieses Geistsein unterscheidet sich in seiner Aufnahmefähigkeit und Auswirkungsmöglichkeit, in seiner Reaktion auf Reize und Verknüpfung der Bewußtseinsinhalte nach Summe und Art von dem Attributiven des sogenannten gesunden Geistes, insonderheit am Kulturellen der Umgebung entwickelten Geistes. Phantasien und Geistesgebaren des unkultivierten Negers sind, wenn sie auch modernem europäischem Denken und Empfinden zuwiderlaufen, Teile und Auswirkungen geistigen Bewußtseins, gehören also doch zweifellos zu dem, was selbst im populären Sinne unter „Geist" zu begreifen ist. Aber was wir „Geist" nennen, hat verschiedene Ausdehnungs- und Fassungsmöglichkeiten. Gleichwie dem Geistes-„Kranken" keineswegs grundsätzlich das Vorhandensein des Geistes abgesprochen werden kann, sodern lediglich die Möglichkeit der logischen Ordnung und äquivalenten Reaktion sowie eine gesteigerte oder herabgesetzte Empfindungs- und Vorstellungstätigkeit (Paranoia, Melancholie), so wird einer großen Menschenzahl, fast möchte ich sagen bei weitem der Überzahl, bei „gesundem" Geiste das religiöse Denken keineswegs abgesprochen werden dürfen, und doch fehlt es völlig an dem, was uns berechtigte, von einer „Erlösung", von einem Innewerden persönlich-religiöser Empfindungen zu sprechen.

Wir kommen eben an den realen Fähigkeiten des persönlichen Geistes nicht vorbei, und Erlösung mag als Empfindungsgröße oder als Vorstellungsgröße gefaßt werden, immer wird ihre Verwirklichung an die Fassungskraft des persönlichen Geistes gebunden und von ihr abhängig bleiben. Und daran ändert kein religiöser Mantel etwas, denn Offenbarung kann nur da bewußt werden, wo die Möglichkeit des Bewußtseins und Bewußtwerdens in dem Grade vorhanden ist, daß religiöse Anreize überhaupt Aufnahme, Empfindung, Würdigung

finden können. Fähigkeit und Sein ist eben für den Geist identisch und beides der Ausdruck der faktischen Bewußtheit.

Das grundsätzliche geistige Sein des Menschen ist nun für Buddha erfüllt von dem Durst nach Leben und nach Verbindung mit allen weltlichen Potenzen. Diese Anschauung stützt sich zweifellos auf die Empirie, und gegen die Tatsache läßt sich nicht streiten. Aber es macht sich bei Buddha nun wiederum die Verkennung der natürlichen Gegebenheit geltend. Es ist eine ganz unhaltbare Vorstellung, daß der Mensch über die Erde dahinwandeln könnte, wie ein Luftballon über Dörfer und Städte dahinfliegt, ohne daß es seiner Flugbahn irgendwie Beeinflussung bringen könnte, was weit unter ihm vorgeht, sein ganzes Leben ist vielmehr aus der Natur geboren, sein Sein ist Schöpfung der Natur, sein Persönliches wurzelt in allen Daseinsbedingungen, keine persönlich geschaffene Grenze ist aufgerichtet gegenüber dem Absolutismus der Natur.

„Keiner kehrt von den Toten wieder; keiner ist anders als weinend in die Welt eingegangen; keiner fragt einen, wann man herein will; keiner, wann man heraus will," sagt so wunderbar tief denkend Sören Kierkegaard in seinen Διαψάλματα.

Sein ganzes Sein ist Bestandteil der Natur, und was Du mit dem Ich der Naturschöpfung entreißen willst, ist in seinem Vorgang ein Scheinmanöver; denn das Ich ist in Wirklichkeit nur ein Bestandteil der Natur, also Natur selbst, der gegenüber es keine Sondermacht gibt. Leugnest Du diesen Grundsatz, dann fällt der Glaube an ein einheitliches Ursein, dann will doch das „Gegenüber" der Natur auch seine Entstehung haben, oder sollte ein persönlicher Gott aus Freude an den aus solchem Dualismus sich ergebenden Kämpfen zwei Heterogene geschaffen haben? — Das Problem verliert sich in Unmöglichkeiten.

Buddha verkennt also die naturgemäße Wurzel alles menschlichen Seins in der Natur, und damit fällt auch die Forderung der Loslösung vom Lebensdurst. Vom Leben selbst soll sich der

Mensch nicht loslösen, denn sonst wäre ja naturgemäß der Selbstmord die einzige klare Lösung. Ed. v. Hartmann ist vor ihr nicht zurückgeschreckt. Lebensdurst soll ein Attribut des Geistes sein; ich sehe darin eine keineswegs herabgeschraubte Kulturstufe menschlichen Geistes, er soll seine Verknüpfung mit dem Natürlichen voll empfinden und dieses Geistessein auch bei Seinesgleichen nicht verkennen, vielmehr immer mehr darauf hinarbeiten, daß die Schöpfungen der Natur in ihrer Größe immer tiefer empfunden werden, damit der Geist sich in seiner Evolution, in dem Selbstbewußtwerden der Urkraft, läutere und erhebe.

Können wir somit die Loslösung vom Natürlichen in der buddhistischen Systematik nicht als richtig anerkennen, so darf man andererseits die Tendenz der Überwindung des Niedrig-Triebhaften, die in dem zu weit gefaßten Begriff der Loslösung von aller Verknüpfung mit der Welt enthalten ist, nicht in ihrem großen sittlichen Wert verkennen und gering achten. Überwindung niederer Triebe ist identisch mit menschlicher Geistesevolution und Erhebung über das Tierische: mit Geistesfortschritt und Selbstkultur. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der Betonung dieses sittlichen Elementes der Buddhismus eine hohe Stufe sittlicher Kultur erklimmt, nur leider soll sich nach buddhistischer Lehre diese Persönlichkeitskultur nicht im Rahmen des Kulturfortschritts vollziehen, zu dem die Vielseitigkeit des menschlichen Geistes, seine Empfindungsfähigkeit, sein Ästhetizismus und künstlerische Schöpfungsfreudigkeit drängt.

Buddhistische Geistesisolierung schafft Meditationspuppen, fern von allen familiären Gründungen, fern von allem Kulturschaffen und künstlerischem Gestalten. Es bedeutet buddhistisches Mönchstum im Grunde genommen allgemeinen Stillstand und Auflösung alles Seins; denn Zeugungsverbot ist, realisiert gedacht, identisch mit Aufhören alles menschlichen Seins. Und was dann? — Tierische Herrschaft mit Universalregierung des tierischen Triebes, mit dem der Mensch geboren wird und den er überwinden soll, um humane Gemeinschaft und Kultur-

entwicklung zu fördern. So führt gerade die Isolierung vom Natürlich-Menschlichen im Buddhismus zum Niedergang der höchsten Anlagen des menschlichen Geistes und zur Allherrschaft des Tierischen, aus dem gerade die Evolutionsfähigkeit des Geistes den Menschen zu befreien bestrebt ist.

Nach Hegel hat nur darum der Weltgeist die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich selbst erreichen konnte.

Der Grundfehler des Buddhismus liegt also meines Erachtens in der Tendenz der Loslösung vom Natürlichen, an deren Stelle die Überwindung des Tierisch-Triebhaften treten sollte. Diese Überwindung soll in einem aktiven Schaffen sich äußern für die Verbreitung humaner Kultur, im Gegensatz zu der buddhistischen Kulturfeindlichkeit und Verachtung alles Weltlichen. Gewinnt doch der Mensch erst in der Arbeit, die er für die Gesamtheit leistet in der Richtung des Faust-Gedankens, die höchste Glücksempfindung, welche auch angesichts des Todes des Individuums an der Fortführung der Idee nicht zweifelt und in der Erkenntnis des makrokosmischen Geschehens sich eins fühlt mit dem ewigen Sein, das sich in immer neuer Gestaltung offenbart. Darin liegt die Erlösung beschlossen, ein seelischer Vorgang, der ohne Befreiung von dem Tierisch-Niedrigen und ohne ein Sichselbstdurchringen zur sozialen Kultur und zum Humanitätsgedanken nicht realisiert wird. Diese Erlösung hebt auch über das persönliche Leid hinweg und sieht Tod und Krankheit in einem ganz neuen Lichte, von der Warte des makrokosmischen Geschehens aus, dessen ursprüngliche Großherrschaft auch die Kleingröße alles Menschlichen in sich faßt.

In dieser geistigen Richtungslinie kann auch das Für und Wider buddhistischer Seelenwanderungslehre nicht irre machen. Bei allem anzuerkennenden ethischen Gehalt derselben unterliegt die Annahme der faktischen Realisierung einer solchen doch schwerwiegenden Bedenken, und weit annehmenswerter muß

moderner Philosophie die Möglichkeit des Aufgehens menschlicher Bewußtheit in die Allseele, das Universal-Psychische, erscheinen unter Aufhören des individuell-menschlichen Bewußtseins, wovon wir oben schon eingehend gesprochen haben.

Diese Idee entbehrt allerdings des ethischen Gehalts, den die buddhistische Seelenwanderungslehre in ihrem komplizierten System nicht preisgibt, aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß eben Ethik nur in der Gemeinschaft erwächst als Ausdruck der Verpflichtungen des einzelnen gegenüber anderen selbständigen Existenzen, die der Rechte nicht entbehren.

Für einen Einzelmenschen im großen All gibt es ebensowenig eine Ethik wie für das große All, den Makrokosmus, selbst. Von Ethik kann nur in der menschlichen Gemeinschaft gesprochen werden.

Strauß hatte recht, wenn er sagte: „Alles sittliche Handeln des Menschen ist ein Sichbestimmen des einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese, fürs erste, in sich selbst zu verwirklichen, sich, den einzelnen, dem Begriff der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst."

In unserem Gedankengange kann aber dann auch das buddhistische Nirvâna nur gleichbedeutend werden mit dem Bewußtsein des Geistes, eine hohe Kulturstufe im Sinne der humankulturellen Auswirkung erreicht zu haben. Dieses Bewußtsein beansprucht dann aber auch ein objektives Sein, insofern sich in dem Individualgeist tatsächlich eine hohe Stufe der Geistesevolution kundgibt.

Zu diesem Ziele hat alle Pädagogik hinzuführen, denn der Geist ist bildsam in individuellem Umfange. Den letzteren Punkt betone ich geflissentlich, denn nicht jedes menschliche Geistesvermögen läßt sich bilden zum Höhepunkt des zeitgenössischen Kulturmilieus, ebensowenig wie Künstler, Poeten und Musiker, Maler und Bildhauer, Techniker und sonstige Geistesarbeiter durch Erziehung „geschaffen" werden können.

Der Geist verleugnet seine aktive Eigenart nicht. Das gilt auch gegenüber aller religiösen Erziehung traditionellen oder freien Charakters. Aus den Gegebenheiten kann eben die Menschheit nicht heraus, das Tier ja noch viel weniger; darum hat man mit Recht vom Instinkte gesprochen. Der Geist ist das ewige Sein und hat seine eignen Gesetze, deren Bewußtwerden zum Höchsten gehört, was Menschen zuteil werden kann.

So haben wir die Irrtümer des buddhistischen Systems wohl genügend gewürdigt, der tiefgründigen Philosophie desselben aber wollen wir nicht die Bedeutung absprechen.

Der Buddhismus verlegt vor allen Dingen Kultur und Religion in die Einzelseele, in die Eigenevolution, und damit erklärt er sich vor allen Dingen als Gegner alles Heilanstaltsmäßigen.

Der Buddhismus ist individualistisch, und in diesem Grundsatze repräsentiert er zweifellos eine hohe Religionsstufe, mag er auch noch so sehr Schiffbruch leiden, indem er die Verknüpfung der Religion mit dem Begriff weltlicher Kultur und Entwicklung ablehnt. Er verkennt, daß der Geist an der Außenwelt sich allein bildet, aber er ruft den einzelnen, jeden einzelnen auf zur Evolution und hat einen Religionsgründer als Stifter, der unzweifelhaft einen tief religiösen Charakter repräsentiert, der seinen Weg gegangen als ein tiefgründiger Philosoph und reiner, von höchsten Idealen erfüllter Mensch, von dessen Lebenswandel und Ringen um die Erkenntnis des höchsten Gutes ein Strahl wohltuender Empfindungen zurückwirkt auf alle, die in den Rahmen seines Strebens dem irdischen Leben einen Inhalt zu verleihen geneigt sind.

Dieses Leben ist es, was der Figur Buddhas seine unsterbliche Bedeutung verleiht, weniger seine reine Lehre. Und darin liegt eine tiefgründige Wahrheit alles Religiösen. Die großen Religionsstifter haben niemals ein Leben gelebt, das in gleicher Form etwa von einem Zweiten nachgelebt werden könnte. Vielmehr sind sie in ihrer Eigenart eben unerreichbar, abgerundet,

wenn auch vielleicht ihre ganze Lebensfassung für andere mit eigenartigen und unverständlichen, für den großen Zug des Lebens unbrauchbaren Maximen ausgefüllt ist. Aber das Beispiel, welches ein solches Religionsstifterleben in sich birgt, bleibt das Ethisch-Große und Wertvolle, gleichwie Christus am Vorabend seines Todes erklärte: „Ein Beispiel habe ich Euch gegeben."

Wieweit dieses Beispiel Nachfolge ermöglicht, ist eine zweite Frage. Das Ideal aber ist gegeben, deutlich und klar, und seine Macht erfüllt die Herzen von Millionen Menschen, denen die Kunde und die Verehrung für dasselbe nahegebracht wird.

Ein Wort über den naheliegenden Vergleich Buddhas mit Jesus kann ich an dieser Stelle nicht unterdrücken.

„Christus und Buddha sind Gegensätze," urteilt Chamberlain[1]) in seinen „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts". Sie sind sicherlich einartig in der Erhabenheit der Gesinnung, aus der für beide ein einzig dastehendes Leben sich gewinnen ließ, das auf Jahrtausende hinaus Bedeutung beansprucht und bewiesen hat.

Es ist sicherlich nicht richtig, wenn man Buddhas Lehre als den Ausgang einer an der Grenze ihres Könnens angelangten Kultur bezeichnet. Gewiß war die indische Kultur eine ganz andere, wie die europäische, und ist es auch heute noch, es wurzelt auch zweifellos alle Religionserhebung allemal in den kulturellen und geistigen Prämissen des Kreises und des Landes, in dem sie sich vollzieht, aber man darf doch niemals verkennen, daß in dem ausgesprochen rational-empirischen Zuge buddhistischer Religion und Philosophie sich eine weittragende und außergewöhnliche Erhebung über den gesamten geistigen Boden des damaligen Indien und des es beherrschenden Brahmanismus ausprägte.

Man mag die Dinge drehen und wenden, wie man will, die Vernunft bleibt das Höchste, was Menschengeist ausmacht, und bedeutet eine höhere Stufe gegenüber dem Gefühl, das wohl unmittelbarer dem Geiste innewohnt, aber einer rationellen Direktion nicht entbehren kann, wenn der Gesamtgeist fortzuschreiten und sich über die ursprünglich gegebenen Instinkte zu

[1]) Chamberlain, Die Grundlagen des XIX. Jahrh. München 1906.

erheben ſtrebt. Und dieſer Vernunft iſt die ganze buddhiſtiſche Lehre geweiht. Sie will das Rätſel des Alltäglichen, des unabwendbaren menſchlichen Loſes erträglich geſtalten für den Menſchen, der nicht in einem konſtruktiven Syſtem von Ideen waltender Götter und ſcheinbar launiſch regierender und beſtimmender Dimenſionalmenſchen ſeine Ruhe finden kann. Wenn ſie dabei ſelbſt in unfaßbare Abſtraktionen geriet, die ſchließlich ſelbſt der Williſte nicht faſſen konnte, ſo verlor ſich die indiſche Religion in Übertriebenheiten, wie alle Religionen, die chriſtliche ſicherlich in erſter Linie.

Religionen ſind ſelten von Spekulation und Entartung frei geblieben. Wie wir nicht vergeſſen dürfen, daß auch die Inder zur Zeit der Rigveda-Lieder ein tatenfrohes, lebensluſtiges Volk geweſen, ſo iſt auch der Gegenſatz der Griechen zur Zeit Homers zu den Spätgriechen mit ihrer mit tiefem Weltſchmerz, elegiſcher Reſignation und Flucht aus der Welt der Sinne in die Welt der Ideen durchſetzten Weltanſchauung und Stimmung eine unverkennbare hiſtoriſche Tatſache.

Der Kultur iſt der Buddhismus immer fremd geblieben, denn für ihn erſchöpfte ſich die Bedeutung und Beſtimmung des Menſchengeiſtes in der Selbſtkonzentration und Selbſtkultur. Eine Lethargie des Geiſtes iſt ein Gegebenes und Äquivalentes des ewig ſonnigen, erſchlaffenden Klimas. Ein voranſtürmendes, lebensfreudiges, aktives Religions- oder Kulturelement iſt im tropiſchen Klima eine Unmöglichkeit, es gedeihen eben unter dem verdorrenden brennenden Sonnenſchein andere Bäume und Blüten, aber auch andere Geiſter. Und wäre unter der indiſchen Sonne — geſetzt den Fall! — ein lebenerweckender, kampfesfreudiger Prophet erſtanden, der das Wort ergriffen hätte für Kampf und lebensfreudige Menſchenſammlung, er wäre allein geblieben und hätte die Waffen ſtrecken müſſen vor der geſamten Geiſtesanlage und Unveränderlichkeit ſeiner Stammesgenoſſen. Das Maximum aller Geiſtesgröße konnte ſich eben in Wirklichkeit nur ſo geſtalten, wie es ſich in Buddha verkörpert hat, ein Shakeſpeare oder ein Goethe entſteht auch nicht inmitten der

Fidschiinsulaner, denn jeder Geist ist geboren aus seiner Zeit und seiner Umgebung.

Darum kann auch Buddha nur verstanden werden als Sohn seines Landes, seiner Zeit, seiner Kultur, das Große seiner Erscheinung ruht in seinem eigenen Leben und in seiner welthistorischen Bedeutung und in der beweiskräftigen Tatsache, daß er die Völker sammelte zu einer geistigen Erhebung, angesichts deren man unwillkürlich sich die Frage vorlegt, was wäre ohne diesen leitenden und fortwirkenden Höhepunkt geworden?

Gewiß wehte wie ein sengender Wüstenwind der Geist der Abstraktion alle anderen Anlagen der reichen Menschennatur hinweg und aus dem Buddhismus heraus konnte niemals eine arbeitsfreudige Kultur entstehen. Sein Grundsatz lautete ja auf Krieg zwischen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Natur, zwischen Denken und Sein. Der Buddhismus enthielt die Absage an Kinder und Eltern, an Weib und alles Schöne und Freudenvolle, denn das alles hemmte die Entwicklung der Seele auf dem Wege zur Erkenntnis, er leugnete einen persönlichen Gott, weil ihn die Vernunft nicht erfassen konnte und ihm nicht die Verantwortung für alles Leid, welches handgreiflich vorhanden ist, aufzubürden vermochte. Das Weltgebäude ist entgöttert. So ist die Befreiung vom Leid die einzige Rettung, welche nur durch die Verneinung des Willens zum Leben, wie Schopenhauer sagt, erreicht werden kann. Alle Liebe, alles Hoffen, alles Wünschen, alles Haben ist dieser zu opfern, und nur der Tod erlöst, auf den keine Neugeburt folgt.

Ist es nun wirklich richtig, Buddhas Leben, wie es Chamberlain getan, als den gelebten Selbstmord zu bezeichnen?

Ich kann dem nicht beistimmen. Buddhas tiefste Erkenntnis gründet sich doch auf die auch heute noch gültige Wahrheit, daß des Menschen höchstes Glück in dem Sichselbstbewußtwerden des Geistes beruht. Nicht kann die Kultur oder ein einzelnes Moment dem ringenden Geiste die Lebenszufriedenheit einimpfen, sondern nur das Bewußtsein, über allem Leid zu stehen, unabhängig zu sein von den Kleinlichkeiten des Alltags, aber selbst

zu wirken in einem Arbeitskreise von sozialer Tragweite und die Unzulänglichkeiten alles Irdischen erkannt zu haben, bedeutet ein tiefinneres Glück und höchstes Menschendasein. Freilich kann in unserem europäischen Bildungsmilieu die Kultur gewiß nicht ausscheiden als wertloser Faktor, aber es bedarf doch ohne Zweifel für jede philosophische Natur des Innewerdens der Überordnung über die Kultur, um eine wirkliche Läuterung zu erfahren.

Aus der Kultur selbst strömen die aufrichtenden Elemente in unser geistiges Leben ein und fördern unseren eigenen geistigen Aufbau. Wenn dieses positive Moment bei Buddha fehlt, so wird man gewiß das Manko empfinden, aber auf der anderen Seite keineswegs das Erzieherische und ethisch Große verkennen dürfen, das in der Leidesphilosophie sich ihm offenbarte.

Christus freilich erblickte in allem Geschehen die göttliche Vorsehung, und dieses Innewerden Gottes bedeutete ihm das „Reich Gottes in Euch". Die Kulturwerte schmolzen aber unzweifelhaft bei Jesus zusammen und eine Abkehr von dem Sündhaften der Welt stand bei ihm ebenso unverkennbar im Mittelpunkt seines ganzen Denkens. Wenn er gegen „die Weisen und Klugen" wetteiferte, so kam ein solcher Kampf auch aus einer Überzeugung von dem höchsten Werte der Innenkultur, und wie ihn diejenigen, die ihn hörten, „Baum des Lebens, Brot des Lebens, Wasser des Lebens, Licht des Lebens, Licht der Welt" nannten, so ist auch ohne Zweifel der Eindruck Buddhas auf seine Umgebung von äußerster Wirkung gewesen. Er konnte seiner Zeit und seinem Volke genug sein, und damit gewinnt er Anspruch auf den Ruhm eines Mannes, der gelebt für alle Zeiten. Man glaubte an ihn und wurde im Tiefinnersten ergriffen. Die Seelenkultur, die Buddha gepredigt, ist auch heute nicht vergessen, freilich sie erlitt Umbildungen, indem die Kultur ihre angebliche Bedeutungslosigkeit doch Lügen strafte, aber das buddhistische System ging damit doch nicht zugrunde. Das japanische Volk ist mit seinem Buddhismus groß geworden, es hat in ihm die höchste Selbstverleugnung und den überzeugtesten Patriotismus groß werden und Kultur entstehen lassen,

deren es sich nicht zu schämen braucht. Und noch sind Japans Leistungsmöglichkeiten keineswegs erschöpft!

Der Buddhismus entartete, das wird niemand verkennen. Aber sollte nicht jede Religion, je mehr sich die Zeit von dem Religionsstifter entfernt, diesen Weg gehen müssen?

Wir kennen die Irrwege des Christentums von der Lehre hinein in das Chaos der wilden Spekulation und des religiösen Fanatismus. Von letzterem aber ist der Buddhismus frei geblieben, das sollte ihm unbefangen allezeit hoch angerechnet werden. Kein Sterblicher hat sein Blut vergießen müssen, weil er der Lehre des Buddhismus nicht Gefolgschaft zu leisten vermochte. Wer ihn nicht annehmen konnte, der war eben kein Buddhist, aber wurde niemals als Ketzer gestempelt oder verfolgt. Inneres Leben ist eben ureigentlicher Aktivitätsprozeß des Individuums, so hat es stets im Buddhismus geheißen, und die Überzeugung hat seinen Schild rein gehalten vom Blute der Märtyrer. In dieser Richtung der geschilderten Gedanken berührt sich das Erhabene des Buddhismus unverkennbar mit den Grundsätzen des gelehrten Judentums, so daß nicht Wunder nehmen darf, wenn z. B. ein Psychologe wie Melamed[1]) Buddhismus oder den Platonismus eher als eine Fortsetzung des Judentums bezeichnet, als das Christentum.

Das Edle und Gewaltige dürfen wir nach alledem nicht im Buddhismus verkennnen.

Er treibt Persönlichkeitskultur, freilich aus kleiner Perspektive heraus und unter Verleugnung des großen Faktors der Kultur, aber dieser Persönlichkeitskult ist nicht als Tändelei aufzufassen, sondern er ist Religion, Religion des einzelnen, und zwar deswegen, weil das Einzelindividuum sich der Geisteslauterung bewußt wird und damit der höchsten Forderung, welche aus dem Begriff der Religion erwächst, gerecht wird.

Wundervoll hat Simmel[2]) gesagt: „Das menschliche Wesen ist erst dann wirklich ganz Individuum, wenn es nicht nur ein

[1]) Melamed, Psychologie des jüdischen Geistes, Jena 1913.

[2]) Simmel, Goethe, Leipzig 1913.

Punkt in der Welt, sondern selbst eine Welt ist, und daß es sie ist, kann es nur damit beweisen, daß seine Qualität sich als Bestimmung eines möglichen Weltbildes zeigt, als der Kern eines geistigen Kosmos, von dessen ideeller Totalität all seine einzelnen Äußerungen nur ganz partielle Verwirklichungen sind."

In der christlichen Auffassung bedeutet Religion das Abhängigkeitsgefühl von einem persönlichen Gotte zum Zwecke des geistigen Einswerden mit demselben, „Religion ist die Gebundenheit an Gott durch das Band der Frömmigkeit," sagt schon der alte Kirchenvater Lactantius. Und so hat man gesagt, der Buddhismus sei vielleicht ein Glück, aber keine Religion.

Man hält es in Europa für möglich, daß das Ruhebedürfnis des Menschen in dieser elenden Welt durch buddhistische Überzeugungen gestillt werden kann; aber man hält eine Lehre, die keinen Gott kennt, kein Dogma und kein Gebet, für keine Religion. Man empfindet das Atheistische im Buddhismus, da er den Begriff einer ersten Ursache und auch den Begriff einer Persönlichkeit nicht gelten läßt. Der Buddhismus weiß nichts von Dogmen, weil er weder Offenbarung noch Inspiration zugibt und nicht will, daß man irgend etwas auf eine Autorität hin glaube. Der Buddhismus verwirft auch das Gebet; das Volk zündet zwar vor dem Bilde des Buddha Kerzen und Weihrauch an, legt Blumen hin und spricht dazu hergebrachte Formeln, aber der Neubuddhismus lehrt mit Recht, daß diese Worte im Sinne des Buddha keine Gebete seien, sondern eine inbrünstige und dankbare Anerkennung der unvergleichlichen Bedeutung des Buddha. Von allen unseren Religionen unterscheidet sich der Buddhismus auch dadurch, daß man nicht Buddhist wird durch Geburt von buddhistischen Eltern oder durch das Hinzutreten eines äußeren Zeichens, sondern einzig und allein durch Studium und Annahme der buddhistischen Lehren; wer von der Wahrheit dieser Lehren nicht überzeugt wird, der ist nicht etwa ein schlechter Buddhist (wie es in Europa schlechte Christen gibt), sondern der ist nicht Buddhist. Ferner kann ein Unmündiger, ein unheilbar Kranker, ein Schuldenmacher, ein Sklave, ein

Soldat, ein Verbrecher nicht Buddhist werden; das mögen sehr kluge Vorschriften eines Ordensstifters gewesen sein, Gesetze eines Religionsgründers sind es nicht — meint F. Mauthner.

Vom dogmatischen Christentum aus mag das alles richtig erscheinen.

Aber es ist ein Grundfehler, wenn die Christen meinen, in ihrer Überzeugung alles, was Religion bedeutet, zu umfassen. Eine Pachtung der „Religion" gibt es nicht. Vielmehr muß man von objektiverem Standpunkt aus auch „Religion" betrachten, sie würdigen von der Erkenntnis aus, daß Religion lediglich der Name ist für einen Komplex menschlicher Empfindungen und Vorstellungen, innerer Überzeugungen, die sich kundtun in engstem Zusammenhang mit Kultur und Klima.

Religion bedeutet im tieferfaßten Sinne Niederschlag von Empfindungen und Vorstellungen auf die Auffassung des eigenen Seins im Rahmen des Realen. Und dieses Bewußtsein der eigenen Rolle kann auf der einen Seite gewiß Abhängigkeitsgefühl von einem persönlichen außerirdischen Gott bedeuten — darum ist gewiß Christentum Religion — es kann aber ebenso Absolutheit im Sinne der persönlichen Geistesbewußtheit bedeuten.

Die Konsonanz der Empfindungen und Vorstellungen können im Grunde doch erst den Menschen mit wirklicher Religion erfüllen, und dazu bedarf es ebensowenig des persönlichen Gottes, wie des Glaubens an eine erste Ursache oder an ein Leben nach dem Tode oder an die Macht des Gebets.

Theologie und Religion haben nichts miteinander gemein, sie sind nicht selten direkte Gegenpole. Der Mensch muß Persönlichkeit werden, und nur dann kann man ihm Religion im höchsten Sinne nachrühmen. Aber die Ansätze zur Religion finden wir ohne Zweifel schon im niedrigsten Kulturmilieu, wir dürfen das religiöse Element nicht verkennen im Aberglauben der Naturvölker, aber ebenso es nicht überschätzen im Gedankenkreis der einfach organisierten Bäuerin, die sonntäglich zur Kirche geht und vom Kleinsten bis zum Größten alles „in Gottes Hand" stellt. Religion äußert sich eben in breitester

Linie vom Gebildeten bis zum Ungebildeten, aber ihren wirklichen Wert und ihre sittliche Kraft können wir nur messen an dem Gesamtwert der Persönlichkeit.

Daß dieser aber nicht etwas Zusammenhangloses bedeutet, das wird jedem klar beim Blick ins reale Leben. Es bedarf eines Vorhandenseins geistiger Kräfte, geistiger Aufnahmefähigkeit und geistigen Vorstellungs- und Empfindungsvermögens. Geistesbildung ist Voraussetzung aller fruchtbaren Religion, und wo diese nicht vorhanden oder nicht heranentwickelt werden kann, da bleibt auch die Entwicklung religiösen Bewußtseins aus. Ebenso aber wird sich religiöses Bewußtsein in hochorganisierten Menschen in eigen gearteten Formen und immer neuer Ausprägung geltend machen.

Hohe Kunst kann Religion in ihrem tiefsten Kerne in sich bergen, sofern ihr Träger der Welt Werte der persönlichen Erhebung und der sittlichen Vervollkommnung übermittelt und sofern dem Künstler seine Kunst im Sichselbstbewußtwerden Religion bedeutet. Nietzsches Dichtergeist ist trotz aller „Ungläubigkeit" Religion für ihn selbst und von ihm selbst gewesen, sein Geist hatte der Welt außerordentlich viel zu sagen. Wir kennen keine Teufelskunst gegenüber einer Gotteskunst, sondern alles Geistesleben kann nur aus einer Urquelle sich entwickelt haben, und in seiner Entwicklung tut es den innigen Zusammenhang dar von Geist und Natur.

Es ist einer der verhängnisvollsten Fehler menschlicher Geistesrichtung gewesen, Natur und Geist in einen Gegensatz zu setzen, als wenn es gute und böse Prinzipien in einem ewigen Dualismus gäbe, anstatt nur einer Wurzel die Kraft zur Entwicklung tausendfacher Zweige allen Geschehens zuzusprechen. Das Geschehen ist ein Unendliches, weil unendlicher Geist mit unendlicher Auswirkung makro- wie mikrokosmisch verbunden sein muß, im Menschen aber liegt die Möglichkeit des Sichselbstbewußtwerdens des Geistes beschlossen, und auch dieses verleugnet seine Stufungen nicht: Geist und Natur: ein ewiges Sein und Werden!

II. Teil.

Jesus.

Einleitung.

Die Leidensgeschichte Jesu ist das Abbild des Leidensganges einer seine Zeit weit überragenden menschlichen Persönlichkeit, die der Welt den Beweis lieferte für die Kraft individueller Geistesgröße, welche in ihrer sterblichen Hülle dem geistigen, insbesondere dem religiösen und politischen Anschauungskreise ihrer Zeit das Opfer ihrer selbst bringen mußte. Nicht das Wahrungsinteresse eigener Gerechtigkeit zwang einen außerirdischen Gott, Jesus, welchen die nachchristliche Zeit zu einem Bestandteil, einer Emanation des himmlischen Gottes machte, dem Tode zu überliefern nach einem kaum 30jährigen Wandel auf unserer Erde. Eine solche angebliche Gerechtigkeitsauswirkung widerspricht jeder Vernunft.

An diesem Menschen Jesus richtet sich das sittliche Empfinden auf und entnimmt ihm die Kräfte zur sittlichen Selbstbetätigung mit einer Glücksempfindung als einer höchsten Kraft, befreit von den Fesseln der Natur, erhaben über Schmerz und Leid.

Durch seinen Leidenszug gab Jesus das Bild eines Edelmenschen, der sich selbst erlöst hat von den Fesseln der irdischen Gebundenheit; diese Messiaserlösung ist keine politische, im

Sinne des Alten Teſtaments, ebenſowenig eine hiſtoriſche, ſondern eine pſychologiſch-ethiſche Idee, den Menſchen zum Selbſtbewußtſein ſeiner tranſzendenten Kraft erhebend. In Jeſus hörte die Gottheit auf, bloßes „Wunſchweſen“ zu ſein, das egoiſtiſche Glückſeligkeitsſtreben fand nicht ſeine Erfüllung durch ein Jaſagen Gottes, Gott war nicht mehr der Diener egoiſtiſcher Wünſche, ſondern in Jeſus verklärte ſich das Verhältnis des Menſchen zur Gottheit zu einer tiefen Religion in dem Gefühl eigener ſittlicher Kraft.

So iſt die Religion kein bloßes Mittel zur Befriedigung menſchlicher Wünſche und materieller Strebungen; je inniger noch die Menſchheit ausſchließlich an dieſen äußeren Glückshoffnungen hängt, deſto entfernter iſt ſie von wahrer, tiefgründiger Religion.

„Das Weſen der Religion beruht nicht im Gefühl, ſondern in einer der religiöſen Vorſtellung entſprechenden Willensrichtung,“ ſagt Pfleiderer, und Renan ſah das innerſte Weſen der Religion in der Entſagung, Hingabe, Opferung des Realen für das Ideal.

Damit aber trifft er das Lebenswerk Jeſu in ſeiner vollen Bedeutung und gibt dem Menſchentum den rechten Wegweiſer zur wahren Individualreligion, die in einer perſönlichen Aktivität und nicht in einer paſſiven Hinnahme religiöſer Verordnungen oder Gebräuche oder äußerlicher Betätigung beſteht. Die Religion beſteht nicht im Kirchgange und im Sakramentengenuß; deren Bedeutung kann höchſtenfalls eine religiös-fördernde ſein, ſondern in der aktiven Erhebung über die triebartige Naturauswirkung zu einer tatkräftigen Selbſtwertung im Dienſte des Menſchentums und einer ſittlichen Fruchtbarkeit nach Maßgabe der jedem Einzelnen verliehenen Geiſtesgaben. Iſt doch die Kirche als pragmatiſches Religionsſyſtem eine hiſtoriſche Kategorie, während der im Gefühl verankerte religiöſe Glaube wie der am Intellekt entzündete abſtrakte Glaube eine pſychologiſche Kategorie iſt. —

Ich glaube, das Lebenswerk Jeſu ſtellt ſich für die Gegen-

wart ungleich tiefer erfaßt und religiös wertvoll den Menschen dar, wenn es in erster Linie ideell und nicht historisch gepredigt wird. Die moderne Leben-Jesu-Forschung läßt das Lebensbild Jesu zweifellos nur in einer stark lückenhaften Umrahmung erscheinen und gestattet kaum ein einziges Wort Jesu der Wage historischer Authentizität anzuvertrauen. Darüber sind sich die modernen Theologen einig, und Harnack wie Weinel haben es offen ausgesprochen.

Ob die Philosophie über den Jesus von Nazareth den Ausspruch auf die glänzendste Periode alles Weltdenkens machen darf, erscheint in der geschichtlichen Betrachtungsweise zweifelhaft. Es bedarf einer Loslösung von konfessioneller Voreingenommenheit, um Jesus in reiner Gestalt betrachten zu können, man hat sich den christlichen Wundererzählungen, Legenden, Offenbarungen und Kirchensatzungen geradezu kühl und prüfend gegenüberzustellen, wie den gleichen Faktoren, an denen auch der Buddhismus wie der Mohammedanismus reich ist. Und hier zeigt sich allerdings offenkundig die ganze innere Zersplitterung des Protestantismus, indem wir auch heute noch Ansichten über Jesus niedergelegt finden, die sich die dogmengläubige Richtung voll zu eigen macht, und andererseits sehen wir über die mittlere Linie hinaus schließlich den Radikalismus auftreten, der die historische Existenz Christi leugnet. (Drews, Kalthoff.) Seine Berechtigung scheint mir indessen dieser Radikalismus noch nicht hinlänglich beweisen zu können, wenn auch nicht verkannt werden darf, daß er eine Reihe neuer Schlaglichter auf die ganze Jesusfrage wirft und zur Vertiefung der historischen und psychologischen Verhältnisse des Urchristentums und seiner Vorzeit drängt. Deußen[1]) sagt geradezu: „An der Geschichtlichkeit der Person Jesu kann nur ein Narr zweifeln.“ —

[1]) Deußen, Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.

1. Kapitel.

Die Geburt Jesu in der Kritik.

Die Zuverlässigkeit der Berichte über Jesus ist zweifellos auf Grund der modern-theologischen Forschungen stark in Frage gestellt, und seine Person ist von Sagen und Legenden umrankt, gleichwie es mit Alexander dem Großen oder Karl dem Großen, mit Moses und Homer geschehen ist. Aber darum liegt eine Berechtigung zur Leugnung seiner historischen Existenz überhaupt noch nicht vor. Ist doch nicht zu vergessen, daß in den ersten Jahrhunderten wie im ganzen Mittelalter zweifellos kirchliche Gründe vorlagen zur Unterdrückung der Überlieferungen, die mit den anerkannten Evangelien im Widerspruch standen und zur Ausmerzung der gegnerischen Berichte über die Entstehung und Beschaffenheit des Urchristentums, worunter zweifelsohne die Urtexte der römischen und griechischen Schriftsteller gelitten haben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir neben Ferd. Christ. Baur David Friedrich Strauß die erste glänzende Kritik der Geschichte Jesu und der evangelischen Berichte zu verdanken haben, und sein großzügiger Anfang zittert noch bis in die neueste Zeit nach. Zahlreiche Angriffspunkte der Straußschen historischen Kritik haben sich als durchaus stichhaltig erwiesen und werden nicht mehr aus dem Gebiet der kritischen Geschichtsforschung ausgeschieden werden können.

„Der alten, namentlich orientalischen Welt war," sagt Strauß[1]), „vermöge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntnis der Naturgesetze, der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, daß sie von jedem Punkte desselben auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur- und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem

[1]) Strauß, Das Leben Jesu, Stuttgart 1905.

Standpunkt des Bewußtseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben."

Und gewiß entstehen noch heute, bemerkt Weinel[1]), bei Menschen, die so empfinden, Mythen und Legenden, was die Heiligengeschichten der katholischen Kirche, der Wunderglaube an Amulette und heilige Stätten beweisen.

Die Volkspoesie läßt sich nun von wirklicher Geschichte unterscheiden, wenn man folgende Gesichtspunkte beachtet:

1. Die Ungeschichtlichkeit eines Berichtes wird daran erkannt, daß er mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist. Aller beglaubigten Erfahrung zufolge greift die absolute Kausalität („Gott") niemals mit einzelnen Akten in die Kette der bedingten Ursachen ein; vielmehr offenbart sie sich uns in der Hervorbringung der Gesamtheit endlicher Ursächlichkeit und in ihrer Wechselwirkung. Gotteserscheinungen, Himmelsstimmen, Wunder, Weissagungen, Engels- und Teufelserscheinungen gehören nicht in das Gebiet der beglaubigten Erfahrung. — Wo ferner in einer Erzählung die natürliche und sonst stets zu beobachtende Ordnung und Folge, in der die Ereignisse wachsen oder abnehmen, sich in gewaltsame, überstürzte Katastrophen verwandeln oder die uns sonst geläufigen psychologischen Gesetze absolut durchbrochen werden, ist diese Erzählung dringend verdächtig, nicht wirklich Geschichte zu sein.

Auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Erzählung nicht in Widerspruch stehen, wenn sie als eine rein historische Quelle gelten soll.

2. Positiv ist eine Erzählung als Sage oder Dichtung zu erkennen teils an der Form, teils am Inhalt. Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich es von ihrer Bildung oder von der Situation erwarten läßt, so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend mit

[1]) Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen 1907. — Diesem Buche sind die im folgenden wesentlichen kritischen Einzelpunkte entnommen.

gewissen innerhalb ihres Entstehungsgebietes geltenden Vorstellungen zusammen, die selbst eher danach aussehen, aus vorgefaßten Meinungen, als nach Erfahrung gebildet zu sein, so wird ein mythischer Ursprung der Erzählung je nach den Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich.

Diese Richtlinien haben eine unzweifelhafte Bedeutung für die historische Wertung gewonnen, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß sich nicht selten Historisches mit Legendenhaftem mischt, und daß es dann einer besonders feinen Handhabung bedarf, um aus dem Sagenhaften den historischen Kern herauszuschälen.

Mit unermüdlichem Fleiß und vorbildlich gleichartiger Gelehrsamkeit hat dann Strauß an der Evangeliumkritik gearbeitet, und die modernen Theologen haben ihm nicht die Anerkennung versagt. Freilich, „man hat Strauß oft dadurch vernichten zu können geglaubt," sagt der liberale Theologe Weinel, „daß man ihm vorgeworfen hat, er habe sein Buch von Hegelschen Gesichtspunkten aus geschrieben. Das ist ganz falsch, wenn man damit irgend etwas über den Hauptteil des Buches gesagt zu haben meint. Hegels Einfluß bricht erst in dem ganz kurzen Schlußabschnitt durch. Die zwei dicken Bände sind in ihrem Hauptinhalt dagegen das Muster einer ruhigen und sachlichen Gelehrtenarbeit."

Wir finden den Hinweis darauf, daß der Stammbaum Jesu bei Matthäus offensichtlich erdichtet ist zu dem Zwecke, Jesus in Verwandtschaft mit dem König David zu setzen, aus dessen Geschlecht nach prophetischer Weissagung der Messias geboren werden sollte. Ein Vergleich mit den sehr genauen Angaben der alttestamentlichen Chronik läßt eine Anzahl Fehler und Lücken nachweisen. Ähnlich liegen die Dinge bei Lukas. Auch gibt Lukas ausführliche Wechselreden zwischen Engeln und Menschen, sie sprechen in größtenteils dem Alten Testament entlehnten Liedern und Hymnen. Eine eigenartige Unstimmigkeit ist zwischen den Versuchen des Nachweises der Abstammung Jesu über Joseph und dem späteren Dogma der übernatürlichen Geburt vorhanden.

Es erscheint sehr unwahrscheinlich, daß der einfachen Handwerkerfamilie, der Jesus entstammte, eine stammesgeschichtliche Verknüpfung mit dem Königshause nachweislich zur Seite gestanden haben sollte.

Die Umstände der Geburt Jesu sind ebenso legendenhaft, von der angeblichen Schätzung unter dem Kaiser Augustus beginnend bis zur Flucht nach Ägypten. — Den Spuren Straußscher Kritik folgend, weist Weinel darauf hin, daß die Geburtsgeschichten, wie sie uns Matthäus und Lukas von Jesus und Lukas auch von Johannes dem Täufer erzählen, ganz von dem geheimnisvollen Zauber des Wunderbaren umsponnen sind. Da öffnet sich der Himmel, und leibhaftig steigen die Himmelskräfte, die Engel, zu den begnadeten heiligen Menschen hernieder. Da singen die Scharen der Himmlischen bei den frommen Hirten auf dem Felde, ein zauberhafter Stern erscheint am Himmel und führt als ein leuchtendes Zeichen aus den fernen Wunderländern des Ostens die Magier vor die Krippe des Kindes, von dem die alten, heiligen Orakel gekündet haben. Gottes Engel erscheint in der Nacht dem Vater und heißt ihn vor dem ruchlosen König fliehen, der dem Kinde nach dem Leben trachtet und selbst das Blut der unschuldigen Kindlein von Bethlehem nicht scheut, um seinen geweissagten Nebenbuhler zu töten. Als der König gestorben ist, erscheint der Engel Gottes dem Vater von neuem und weist ihn durch mehrere Offenbarungen im Traum nach seiner neuen Heimat.

Diese Wunderwelt von Engeln, Träumen und wandelnden Sternen ist schon für Strauß nicht die wirkliche Welt mehr gewesen. Zwar könne man nicht beweisen, daß Engel nicht existieren, doch würde die Vorstellung von solchen Wesen sicher nicht auf der Stufe unserer Welterkenntnis entstehen, also sei von denen, die daran glauben, der Beweis für das Dasein von Engeln zu erbringen, nicht von uns der umgekehrte. Denn das sei das Auffallende, daß diese Wesen in der alten Welt zwar sich bei den geringsten Anlässen tätig zeigten, in der modernen dagegen selbst bei den wichtigsten Begebenheiten müßig bleiben. Auch das

sei für den alten Glauben an die wörtliche Inspiration der Bibel, auf den allein sich ja auch der Engelglaube stütze, tödlich, daß die Engel, vor allem die Erzengel, erst in den späteren Büchern des Alten Testaments, wie Daniel, oder in den Apokryphen, eine größere Rolle zu spielen anfangen, während die heidnischen Völker schon viel früher einen ausgedehnten Engelsglauben besaßen.

„Sind diese Vorstellungen, solange sie noch bloß bei auswärtigen Völkern waren, falsch gewesen und erst, als sie zu den Juden übergingen, wahr geworden? Oder sind sie von jeher wahr gewesen, und haben also abgöttische Völker eine so hohe Wahrheit früher entdeckt als das Volk Gottes?" — Wenn ja, so scheint die Offenbarung als überflüssig. Nimmt man, um dem auszuweichen, auch bei Nichtisraeliten eine Offenbarung Gottes an, so löst sich der wundergläubig-supranaturalistische Standpunkt auf, und wir dürfen, da in den sich widerstreitenden Religionen doch nicht alles geoffenbart sein kann, kritisch auswählend verfahren.

Tun wir das, so können wir es einem geläuterten Begriff von Gott nicht angemessen erachten, Gott wie einen menschlichen König von einem Hofstaat umgeben zu denken. Das aber ist eben die antike Vorstellung von Gott. Der neue Gott, sowohl der Weltenlenker, an den der Rationalismus glaubt, als der Gott Goethes und der neuen Philosophie, läßt keine Vermittler seiner Tätigkeit, keine sinnlich-übersinnlichen Boten und Diener zu, wie der Greis auf dem goldenen Thron im Kristallhimmel."

Die Verteidiger des Alten, die sogenannten Supranaturalisten, gaben sich nicht für überwunden und konnten sich doch auch dem modernen Weltbild nicht ganz entziehen. So versuchten sie Vermittlungen. Man sagte: wenn in der Natur eine Stufenleiter von Wesen vorliegt, aufsteigend von den niedrigsten Formen, die Körper ohne Geist sind, zu dem, was Körper und Geist ist, sollte sich nicht auch eine noch höhere Gruppe von Wesen denken lassen, die Geist sind, ohne Körper zu haben? oder Wesen mit einer ganz feinen Leiblichkeit? Darauf erwidert Strauß mit Recht, daß man damit die alten, viel derberen Engelvorstellungen

doch gar nicht wiedergebe; die Engel sind zum Teil Riesengestalten mit Stimmen „wie das Rauschen vieler Wasser". Und wenn man gar bloße Kraftausflüsse des immanenten Gottes an ihre Stelle setze, so seien sie nichts mehr als die Goetheschen Himmelskräfte auch: Poesie. Und wenn man verständlich finden wollte, daß zu der Zeit gerade, wo das Wort Fleisch ward und unter uns Wohnung nahm, Erscheinungen der geistigen Welt in die unsere stattgefunden hätten, wie sie sonst nicht vorkommen, so trifft man, sagt Strauß, wieder die viel massiveren Vorstellungen der Bibel damit nicht, und ferner ist das Eigentümliche solcher großen Zeiten das Erscheinen gewaltiger Menschen, nicht aber das Herniederkommen der Engel.

Und nun gar der Stern! Wie kann man einem Stern ansehen, daß er die Geburt des Königs der Juden anzeige? Doch wohl nur durch Astrologie, die längst als Aberglaube erkannt ist. Soll diese trügerische Kunst gerade hier ein einziges Mal recht behalten haben? Und was ist das für ein Stern, der auf dem langen Wege vorangeht und schließlich über einem Hause „stehen" bleibt? In die Natur gehört er jedenfalls nicht hinein (Weinel).

Der Stern der Weisen, füge ich in Übereinstimmung mit Welzhofer[1]) hier ein, ist eine deutliche Anlehnung an das Heidentum. Durch einen wandelnden Stern wurde schon Aneas mit seinem Vater und seinem Sohne, was damals besonders durch Vergils Epos allgemein bekannt war, aus dem brennenden Troja geleitet. Solche von den Göttern gesandte Sterne sollen auch in der historischen Zeit den griechischen Feldherrn Thrasybul und Timoleon als Führer gedient haben. Als Julius Cäsar ermordet wurde, hielt die Menge einen am Himmel stehenden Kometen für die den Gefilden der Götter zueilende Seele des Getöteten. In den heiligen indischen Büchern wird die Geburt Krishnas und Buddhas, in alten chinesischen Chroniken die Geburt von You, dem Gründer der ersten Dynastie,

[1]) Welzhofer, Buddha. Jesus. Mohammed. Stuttgart 1907.

und des weisen Lao-Tse durch Himmelslichter verkündet. Den Askulapius wie verschiedene römische Kaiser begrüßte bei der Geburt ein leuchtender Stern. In Europa wie in Asien und Afrika waren die Sterne vom religiösen Glauben in nahe Beziehung zu den Menschengeschicken gebracht, und das Christentum entzog sich nicht diesem Aberglauben.

Welcher Stern steht denn überhaupt über unserem Erdball und nicht in dem großen, unendlichen Kosmos, geschweige denn über einer Hütte eines kleinen Dorfes? — Der Stern bei Christi Geburt war nach Strauß kein anderer, als jener Stern aus Jakob, von dem einst, der Erzählung des 4. Buches Mose zufolge, der heidnische Seher Bileam doch nur als Sinnbild eines siegreichen jüdischen Königs gesprochen hatte. —

Aber nicht nur diese Wunderwelt, sondern die Beschaffenheit der Erzählungen selbst, in denen uns die großen Wunder der Geburt Jesu berichtet werden, ist sehr auffallend. Matthäus und Lukas, die allein solche Erzählungen enthalten, widersprechen sich fast in allen Punkten. Die größten Verschiedenheiten in der Darstellung, wie z. B. die, daß nur Lukas die Geburt des Täufers erzählt und die Geschichte von den Engeln und Hirten, andererseits nur Matthäus die Geschichte von den Magiern und dem Kindermord, ließen sich ertragen, wenn sie nur nicht auf unversöhnliche Widersprüche hinausliefen.

Bei Matthäus spielt in der ganzen Erzählung Joseph, bei Lukas Maria die Hauptrolle; die Ankündigung der Geburt Jesu wird bei Matthäus jenem, und zwar in einem nächtlichen Traum, bei Lukas der Maria am hellen Tage durch einen Engel zuteil. Und diese beiden Ankündigungen lassen sich nicht miteinander in Einklang bringen. Wenn Maria nach Lukas das Wunderbare wußte, sollte sie so lange geschwiegen haben, bis Joseph, aufmerksam geworden, sie nun ihrer vermeintlichen Untreue willen verstoßen wollte, wie Matthäus berichtet? — Man sieht, die beiden Evangelisten haben sich gegenseitig nicht gekannt, und ihre Erzählungen stehen hier in klaffendem Widerspruch.

Wenn die Hirten, wie Lukas 2, 17 f. berichtet, von der

Engelerscheinung und dem Wunderkinde überall erzählt haben, wie kam es, daß niemand in Jerusalem von dem Kinde wußte, wie das nach der Erzählung des Matthäus deutlich der Fall gewesen sein muß? Liegt doch Bethlehem nur wenige Stunden von Jerusalem ab! Warum muß der Stern die Magier an die Hütte führen (Matthäus), wenn doch (nach Lukas) jedermann in Bethlehem die Hütte kannte und das Kind? Und wozu war der Kindermord nötig?

Lukas erzählt, daß die Eltern Jesu durch die Schätzung zur Reise genötigt, nach Bethlehem gekommen seien; das Kind wird dann am vierzigsten Tage öffentlich in den Tempel gebracht und von Hanna und Simeon als Messias gefeiert. „Und als sie alles nach dem Gesetz des Herrn vollendet hatten (an diesem vierzigsten Tage), kehrten sie nach Galiläa nach ihrer Stadt Nazareth zurück" (2, 39). Mit dieser Angabe läßt sich die Geschichte vom Kindermord und der Flucht, die Matthäus bietet, in keiner Weise vereinigen. Drei Möglichkeiten liegen vor:

1. Die Darstellung im Tempel liegt zwischen der Anwesenheit der Weisen und dem Kindermord. Das widerstreitet dem Wortlaut bei Matthäus 2, 13: „Als sie weggegangen waren, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn im Traum dem Joseph und spricht zu ihm: Auf! nimm das Kind und seine Mutter, fliehe nach Ägypten und bleibe dort, bis ich es dir sagen werde; denn Herodes ist im Begriff, das Kind zu suchen, um es zu töten." Das soll doch nicht heißen: Gehe aber erst nach Jerusalem, in die Höhle des Löwen. Auf den Befehl muß die Flucht unmittelbar folgen; sie folgt auch darauf in Matthäus, erst durch die Hineinfügung der Lukaserzählung entsteht der Unsinn.

2. Man kann alles bei Matthäus Erzählte vor die Darstellung im Tempel setzen. Aber wie soll sich in 40 Tagen all das abgespielt haben: der Zug der Magier aus dem Osten, die Flucht, der Kindermord und die Rückkehr. Da Herodes ferner alle Kinder bis zu zwei Jahren töten läßt, so sieht man aus Matthäus selbst, daß er viel mehr Zeit als 40 Tage für seine Geschichte ansetzte.

3. Am natürlichsten wäre es, die ganze Erzählung des Matthäus hinter die 40 Tage und die Darstellung im Tempel zu legen; aber dann kommen wir mit dem bereits oben zitierten Lukasworte (2, 39) in Widerspruch, wonach Jesus Eltern sogleich danach in ihre Stadt Nazareth von der Reise zurückkehren.

Wie man es also versuche, die beiden Berichte lassen sich nicht ineinanderschieben.

Ein weiterer Widerspruch ist der, daß bei Lukas Nazareth, die Stadt Josephs und Marias, d. h. ihre Heimatstadt, ist und Jesus auf einer Reise nach Bethlehem geboren wird, während bei Matthäus Bethlehem die Heimat Josephs ist und er erst durch einen besonderen Befehl Gottes bei der Rückkehr von der Flucht nach Nazareth gewiesen wird und in „eine (ihm bis dahin also fremde) Stadt Galiläas mit Namen Nazareth" kommt (Matthäus 2, 22 f.) (Weinel).

Es ist nicht zu verkennen, daß das Christentum mit der Festsetzung der Geburt seines Stifters in die Zeit der winterlichen Sonnenwende sich mit den großen Volksreligionen in Verbindung setzte, die gerade zu dieser Zeit ihrer allgemeinen Verehrung der Sonne durch große Feste Ausdruck gaben, die Mithrasreligion, bei der bekanntlich der Sonnengott im Mittelpunkt der Glaubenslehre stand und die lange Zeit hindurch mit dem Christentum um die Herrschaft gestritten hat, feierte zu dieser Zeit ein großes Fest, und ebenso fiel das römische Fest der Brumalien in den Dezember.

Mit der Geburt Jesu verband sich, gleichfalls in Zusammenhang mit anderen Religionen, eine dritte Legende, die für die Zukunft und Entwicklung des Christentums überaus wichtig wurde: von der übernatürlichen, wunderbaren Zeugung Jesu und von seiner göttlichen Natur. Im ganzen Neuen Testament findet sich keine Spur davon, daß man von einer übernatürlichen Geburt Jesu gewußt hat.

Matthäus und Lukas ist die Jungfrauen-Geburt, die Empfängnis „vom hl. Geist" ursprünglich fremd. Eine syrische

Übersetzung des Matthäus-Evangeliums aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts enthält noch den Text: „Joseph zeugte Jesus." Die griechische Vorlage dieser Übersetzung kennt also die übernatürliche Geburt Jesu nicht.

Aus dem nazarenischen Zimmermannssohn wurde in der Überlieferung, die, vorbereitet durch die Lehre des Apostels Paulus, erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts und im Laufe des 2. Jahrhunderts innerhalb der heidenchristlichen, die judenchristliche Richtung zurückdrängenden Gemeinde sich verbreitete, der von Gott gezeugte, von der unbefleckten Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist empfangene und geborene Christus.

Im Lukas-Evangelium wird hingegen in den eigentlichen Geburtsgeschichten Maria ruhig das „Weib" des Joseph genannt und Jesu ihr „erster Sohn". Weiterhin wird auch ruhig von „Eltern" Jesu gesprochen, und Maria sagt in der Geschichte vom 12jährigen Jesus im Tempel: „Dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Auch im Johannes-Evangelium heißt Jesus schlankweg „Josephs Sohn, aus Nazareth".

Es genügte später nicht mehr, den Religionsgründer für den von den Propheten angekündigten Messias — unter welchem ursprünglich ein das jüdische Volk aus Unterdrückung und Not zur Freiheit und Macht führender Nationalheld, Feldherr, König und Oberpriester verstanden wurde — zu erklären, er wurde zum wirklichen Gott, zum wirklichen Sohne des im Himmel thronenden Gottvaters erhoben.

Wir wissen, daß solche Vergöttlichung eines Menschen in den heidnischen Religionen, besonders in den griechischen, nichts Ungewöhnliches ist. Waren doch Zeus wie Apollo, Mars und Merkur Väter großer Männer. Pythagoras und Plato galten als Söhne Apollos, von unbefleckten Frauen geboren. Alexander der Große begünstigte selbst die über ihn umlaufende Sage, daß seine Mutter Olympias von Zeus in Gestalt eines Drachen befruchtet worden sei. Desgleichen rühmte sich Kaiser Augustus, daß Apollo als Schlange seiner im Tempel schlafenden Mutter Atia genaht sei. Romulus und Remus wurden nach der

Sage von Mars und der vestalischen Jungfrau Rhea Silvia gezeugt. (Welzhofer.)

Aus dem Alten Testament und dem Volksglauben der Zeit, betont Weinel, stammt der gesamte Inhalt jener schönen Geschichten über die Geburt Jesu.

Die Evangelisten brauchten nur die verschiedenen Züge, die sich dort bei der Geburt der Gewaltigen des alten Bundes finden, in ein Bild zu vereinigen, ja, dieses Bild stellte sich bei der Lektüre ganz von selbst ein. Wie Zacharias und Elisabeth (Lukas 1, 7), so waren auch Abraham und Sarah „vorgeschritten in ihren Tagen" (1. Mosis 18, 11), als ihnen Isaak verheißen ward. Daß der Vater nicht glaubt und ein Zeichen der Bekräftigung verlangt, wird hier (Lukas 1, 18) fast mit denselben Worten wieder erzählt (1. Mosis 15, 8). Aus der Geschichte von der Geburt des Samuel (1. Samuelis 1 u. 2), der ja gleichfalls ein spätgeborenes, unerwartetes Kind ist, sind die Hymnen in Lukas 1 fast wörtlich genommen, aus der Geburt des Simson die Engelerscheinung und das Nasiräat des Knaben, der keinen Wein noch Rauschtrank trinken soll (Lukas 1, 15 f., Richter 13, 5); heilig sind sie beide von Mutterleibe an. Auch die Namengebung bei der Verkündigung ist ein altes Motiv, bei der Geburt Israels, Isaaks und Samuels angewandt. Darum ist zu schließen: „Der Täufer Johannes hat durch seine spätere Wirksamkeit und deren Beziehung auf Jesus einen so bedeutenden Eindruck gemacht, daß die christliche Sage sich zu einer solchen Verherrlichung seiner Geburt in Verbindung mit der Geburt Jesu getrieben fand."

Heute können wir das Eintauchen des Christentums in die Sage und Legende nur aufrichtig bedauern. Vermenschlichte Götter und vergöttlichte Menschen entspringen nicht der Reinheit einer Religion, sondern einem Rückgang des Werkes der großen Religionsstifter. So hat auch das Christentum durch die Vergötterung Jesu an Wahrheitsgehalt, Reinheit und Größe verloren, und zwar ebenso wie der Buddhismus, dessen tiefernster, philosophisch-religiöser Gründer in der

Reinheit seines Lebenswandels und der Tiefe seiner Philosophie ungleich großartiger ist, wie in der Vergottung der Legenden, an denen sich die religiöse Kraft aufrieb.

So weiß denn auch das Markus-Evangelium, das älteste, nichts von der wunderbaren Zeugung und Geburt Jesu. Bei Markus fragen die Leute: „Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn, und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns?“ — Und bei Johannes fragen die Juden: „Ist dieser nicht Jesus, Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen?“ — Und selbst bei Paulus ist Jesus von Joseph erzeugt „nach dem Fleisch“, aber „nach dem Geist“ ist er ein Sohn Gottes.

Und doch vermochte der Menschengeist und die Kirche aus diesem Jesus etwas ganz anderes zu machen, als einen tiefen Religionsjünger, und noch heute krankt die Kirche an dem traurigen Erfolg, durch die Vergottung der Menschheit vielen den eigenartigen Religionsstifter und Künstler zu entfremden. Erst in der psychologischen Reflexion erkennen wir den gewaltigen Abstand zwischen der modernen historisch gerichteten Theologie und der von dem heidnischen Machwerk nicht loskommenden Kirche, die durch ihr Dogma sich in Gegensatz zum Intellekt, durch ihren Despotismus sich wider die individuelle Religiosität stellt. Gerade das Menschliche in Jesu ist doch das, was ihn hoch emporstellt über die Durchschnittsseichtigkeit des Menschen, und erst diese durchdachte und durchempfundene menschliche Größe Jesu vermag in jedem Menschenherzen, in dem der religiöse Funke lebt, den Willen zur Wahrmachung religiösen Menschentums zu entfachen und Richtlinien für die persönliche Lebensführung und aktive Selbsterlösung aus der Gleichstellung mit dem unbewußten Naturtriebe zu schaffen.

2. Kapitel.

Jesu Charakter.

Ein religiöses Ideal, so lesen wir bei Albert Kalthoff[1]), hatte die Menschheit im Christentum bekommen, wie sie es bis dahin nicht gekannt: das war Christus! Die alte Welt hatte nur politische und nationale Ideale besessen. Jerusalem, Athen, Rom, diese Zentren des menschlichen Kulturlebens, hatten jedes für sich seinen besonderen Tempel, und in jedem dieser Tempel wurde der Volksgott verehrt, der nationale Gedanke, wie ihn die Besten, die führenden Geister der Nation in ihrer Seele erfaßt. Mit Christus beginnt eine neue Ära menschlicher Kultur. Christus ist nicht mehr das Kind eines Volkes, er ist das einigende Band der Menschheit, Gotteskind, Gottmensch, darum finden sich in ihm alle Völker zusammen, die einst jedes in seiner Weise den Reigen der Weltgeschichte geführt. Dieser Christus nimmt jedesmal den Zug des Volkstums an, das vor ihm seine Kniee beugt in frommer Verehrung, und er bleibt doch bei allen diesen Wandlungen des Volkslebens immer der eine, immer derselbe im Grunde seines göttlichen Wesens.

Den Juden ist er ein Jude: ein Messias, der kommen soll in den Wolken des Himmels, um Israel zu erlösen, ein Weltenrichter, der Jahves Spruch ausführt in der Welt und Jahves Recht und Gerechtigkeit auf Erden aufrichtet. Den Griechen ist er ein Grieche: das Fleisch gewordene Wort Gottes, das Urbild aller Philosophen, vom dem Ströme des lebendigen Wassers ausgehen, Weisheitsströme, aus denen die Menschen ewiges Leben, Erkenntnis der Wahrheit und Gemeinschaft der Geister trinken werden. In Rom wird Christus der himmlische Kaiser, der die Legionen seiner Herrscharen zum Dienste der streitenden Kirche beordert und die straffe militärische Disziplin des Himmels dem geistigen Oberbefehlshaber der Weltkirche zum Gesetz macht. Und den Germanen ist Christus der Heil-

[1]) Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Leipzig 1904.

bringer, der Heiland der Menschen, der tapfere Ritter, der seine Lehensmannen um sich versammelt, daß sie streiten für das Recht der Schwachen und Unterdrückten, für den Sieg der Unschuld und den Schutz der Kleinen.

An diesen Christus haben die Menschen geglaubt, es hat ihnen keinen Kummer gemacht, ob derselbe so, wie sie ihn glaubten, in der Bibel stände, ob derselbe überhaupt irgendwo einmal gelebt, ja, ob derselbe so, wie sie ihn glaubten, auch nur denkbar, nur möglich sei. Er war ja ihr Ideal! Alles, wonach sie sich selber sehnten mit inbrünstigem Herzen, was ihnen groß und gut erschien im Leben, das schauten sie in ihrem Christus an, das erhofften, erwarteten sie von ihm, daß er's aus seinen himmlischen Höhen ihnen sende. Und dieser Christus schuf Menschen nach seinem Bilde, begeisterte Jünger und Jüngerinnen, die ihr Leben setzten an seine Nachfolge; er war ein lebendiger Christus, Kraft und Leben für seine Gläubigen, die alle in dem Glauben an ihn sich einten, so verschieden auch die Bilder sein mochten, die von diesem Christus in ihren Herzen, in ihren Kirchen lebendig waren. —

Und doch fühlten sich die Menschen beständig von diesem Christus getrennt durch eine unermeßlich tiefe Kluft: er, der Gottmensch, der Heilige, Sündlose, — sie, die sündhaften Nachkommen sündiger Vorfahren! Was er war, konnten sie nimmer werden! Was sie gefühlt, gekämpft und gelitten, das war ihm fremd, das lag so tiefer unter ihm, wie die Erde unter dem Himmel, der Mensch unter Gott. Deshalb war dieser Christus wohl ein Ideal, auch ein religiöses Ideal, aber ein Ideal des Jenseits, nicht ein solches des Leben, der Wirklichkeit. (Kalthoff.)

In der historischen und psychologischen Analyse aber vereinigt Jesus den religiösen Idealismus, weltverachtenden Pessimismus mit duldsamem Eifer — letzteres besonders im Gegensatz zu Buddha — und mit mächtiger Menschenliebe, die zweifellos äußerst sympathisch berührt. Diese letztere Eigenschaft stempelt ihn zu einem gewaltigen sozialen Lehrer und praktisch-religiösen Charakter.

Sein unduldsamer Eifer richtete sich ganz unverkennbar gegen die Reichen und die Machthaber, weniger von politischem, als von ethischem Einschlag beherrscht. Dann aber zeichnet ihn zweifellos aus die reine, demütige Gottesverehrung: und das war vielleicht das Markanteste seiner Weltanschauung, was ihn auch hinweghob über das Elend und die Bedrückung seines Volkes, aber gleichzeitig unempfindlich machte gegenüber den großen Rätseln der Natur- und Weltgrausamkeit.

In der innigen Gottesgemeinschaft fand er die Lösung und das nivellierende Prinzip, ein Gegensatz zu Buddha, den hochbegabten Philosophen, den das Elend der Menschheit zum religiös-philosophischen Pessimismus führte, in dem er allerdings in der Erhebung der Menschenseele zur tiefempfindenden, über alles streng gegen sich selbst verfahrenden ethischen Maxime einen außerordentlich religiös bedeutsamen Ankergrund schuf.

Jesus verfolgte sein Ziel mit Begeisterung, Rücksichtslosigkeit und Entsagungskraft, mit den drei Leitsternen, ohne die eine nachhaltige Kraft eines Reformators nicht denkbar erscheint.

Er blieb in zahlreichen Punkten zweifellos im Banne der jüdischen Religionslehre. „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen." Er predigte das schreckliche Gericht über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, über alle Völker der Erde und besonders über die Feinde Israels und sogar über den Teufel und die Schar der Dämonen. Und doch vermied er es klugerweise, sich in die politischen Verhältnisse einzumengen. Mit dem Dämonenglauben berührt sich Jesu Anschauung mit der der fortschrittlichen Pharisäer, welche den der persischen Religion entlehnten Satansglauben und den Glauben an Engel und Teufel teilten, während bekanntlich die konservativen Sadduzäer die Dämonologie — wie übrigens auch die Unsterblichkeitslehre — verwarfen. Er ist „ein bewußter Schüler des Mose und ein unbewußter Schüler des Zarathustra", sagt Deußen[1]).

[1]) Deußen, Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.

Schon Reimarus (1694—1768), das Pendant in Deutschland zu Voltaire in Frankreich, wies darauf hin, daß im Mittelpunkt von Jesu Lehre der Aufruf steht: „Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ Die Lehren Jesu sind keine hohen Geheimnisse oder Glaubenspunkte, die er erklärt, beweist und predigt, es sind lauter moralische Lehren und Lebenspflichten, die sich unter das Wort bringen lassen, Gott von ganzem Herzen und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Auch der Begriff „Himmelreich“ wird von Jesus nicht erklärt, es muß wohl ein schon bekannter Begriff gewesen sein und sich mit dem „Reich des Messias“ gedeckt haben.

Sein Einfluß auf seine Zeitgenossen war groß, und wenn er auch nicht die übernatürlichen Wunder vollführte, die man von ihm erzählt hat, er hat wohl sicher einen großen heilenden Einfluß auf die Kranken gehabt. Sollte er nicht selbst einen Einblick in das Natürliche seiner Wunderheilungen gehabt haben, wenn er selbst gestand, daß er dort, wo er keinen Glauben fand, nicht zu heilen vermochte? In Nazareth selbst hat er nach Markus keine einzige größere Tat getan. Die Dämonenheilungen und -austreibungen sind kaum objektive Tatsachen, man wird unsere wissenschaftlich erkannten Krankheitsursachen in ihrer Gültigkeit für die Zeit Jesu nicht ausschalten wollen, aber ebensowenig wird man für wahrscheinlich halten, daß Jesus selbst nicht tatsächlich an die Existenz von Dämonen, von bösen Geistern und vom Teufel geglaubt hat, ja mit großer religiöser Überzeugung.

Seinen Angehörigen kam er als geistesgestört vor; hören wir doch, daß einmal seine Mutter und Geschwister auf die Kunde von seinem Predigen und Teufelaustreiben ihn nach Hause holen wollten und sprachen, er sei von Sinnen. Auch bleibt unbegreiflich, daß Johannes der Täufer an der Messianität Jesu zweifelt, obwohl die beiden Familien eng miteinander befreundet waren. Wie hätte auch Maria die großen angeblichen Ereignisse bei der Geburt dieses Kindes vergessen können und ihnen nicht in der Zeit der Wunder wie in der Stunde des Endes Ausdruck geben müssen.

So läßt sich an seiner religiösen Begeisterung oder Schwärmerei als dem Grundzug seines Wesens wohl kaum zweifeln.

Es zeigt sich psychologisch in Jesus eine Mischung von sanfter und friedvoller Natur mit feurigem und kraftvollem Wesen. Die Grundbedingungen für eine reformatorische Tätigkeit waren in ihr erfüllt (Welzhofer).

Und dennoch endete er unter einem schmachvollen Niedergange. Die Bewegung hatte nicht die Kraft, um das Volk über die Pharisäer und Schriftgelehrten, denen der predigende Zimmermannssohn natürlicherweise ein Dorn im Auge war, einen demokratischen und revolutionären Sieg erringen zu lassen. Das Volk war am Ende doch enttäuscht, Jesus war nicht in seinen Augen der gewaltige politische König aus dem königlichen Stamme Davids, er warf nicht die verhaßten Römer und die Heidenvölker nieder, und Jerusalem ward nicht zum Mittelpunkt einer neuen Weltherrschaft. Und wo blieb das Weltende und das Gericht und die Herrlichkeit der Kinder Israels? —

Das Verständnis Jesu war einer späteren Zeit vorbehalten, die den begrifflichen und praktischen Werten der alten Zeit mit gereifteren geistigen Voraussetzungen gegenübertrat. „Die echteste Humanität," sagt Herder, „ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben, Humanität ist's, was er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte, wie er denn sich selbst mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Daß er in seiner Nation, insonderheit unter den Armen und Gedrückten, viele Anhänger fand, aber auch von denen, die das Volk scheinheilig drückten, bald aus dem Wege geräumt ward, so daß wir die Zeit, in welcher er sich öffentlich zeigte, kaum bestimmt angeben können, beides war die natürliche Folge der Situation, in welcher er lebte."

Für den politischen Teil der Messiaserwartungen seines Volkes war Jesus nicht zu haben, und der Einzug in Jerusalem, der daran erinnern konnte, war doch zu äußerlich in seiner Tragweite, um die Hoffnungen der Juden zu stärken. Das war kein Einzug eines Kriegshelden und Revolutionärs, der sich mit Waffen

und Mannen hätte umgeben müssen! — So fand die nationale und politische Seite der Messiasidee in der Person Jesu keine Erfüllung, für den inneren Wert seiner Tätigkeit und religiösen Wirksamkeit fehlte den Unterdrückten das geistige Verständnis. Um die politische Messiasidee in eine geistige zu wandeln, dazu bedurfte es einer tiefinnerlichen Erfassung des reformatorischen Gedankens der Herzensreligion.

Strauß[1]) meint, die Lage der Juden damals wäre etwa die der heutigen Polen unter Rußland gewesen; die politische Selbständigkeit des jüdischen Volkes hatte aufgehört, die Juden waren dem ungeheuren Römerreiche einverleibt, sie konnten für sich keinen Krieg mehr, sondern nur noch Verschwörungen und Aufstände machen, die das Volk, wovon man schon hinlängliche Erfahrung hatte, nur immer tiefer ins Elend stürzen mußten. Auch für die friedliche Tätigkeit des Bürgers war unter dem Regiment der römischen Landpfleger, dem Aussaugungssystem der römischen Steuerpächter nur noch der allerengste Spielraum übrig; jedes höhere Streben nahm unvermeidlich seine Richtung entweder nach der Seite der Verschwörung, oder zwar der Reform, die aber bei der Versperrung aller weltlichen Wege notwendig eine schwärmerische Wendung erhielt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus selbst die geistige Rückständigkeit der Verhältnisse empfand und national mitfühlte. Denn es ist wundersam, daß er nach dem Bekenntnis des Petrus, falls es echt und nicht eine spätere Tendenzmache darstellt, zu Cäsarea Philippi: Du bist Christus! seinen Jüngern streng befahl, es niemand von ihm zu sagen. Das Unverständnis seiner Zeit brachte ihm dann in Jerusalem den Tod, Jesus wurde der Held einer großen, ergreifenden Tragödie und erlitt den Opfertod seines religiösen Bekenntnisses, seiner religiösen Reform.

Diese Tatsache ist psychologisch zu verstehen, wenn man dem gewaltigen Charakter, der sich nicht scheute, sich selbst gerecht, in scharfem Zielbewußtsein gegen die Mißstände seiner Zeit und

[1]) Strauß, Der alte und der neue Glaube, Bonn 1903.

seines Volkes auftretend, öffentlich den Tempel von den Wechslern und Fälschern zu reinigen und damit den Zorn und Haß seiner Gegner heraufzubeschwören, eine volle Würdigung angedeihen ließ. „Mein Haus ist ein Bethaus!" donnerte er durch die Massen der Priester und des Volkes, und damit wurde er ein geistiger König, dem leider nur die geistige Gemeinde fehlte.

In die weitere Geschichte der Jesustragödie spielt nun der Judasverrat hinein. Worin dieser bestand, ist nicht ganz klar. Die bloße Angabe des Aufenthaltsortes ist jedenfalls belanglos, denn eine suchende Obrigkeit hätte den Ruhestörer auch ohne den Judas gefunden. Judas leistete jedenfalls mehr, als ein Jünger seinem Meister gegenüber verantworten konnte, und darum ist die Judastat vielmehr ein Vorgang psychologischen Inhalts für sich, aus dem die persönliche Auffassung machen kann, was sie will. Für die Leidensgeschichte Jesu selbst tritt Judas völlig zurück, Jesus ist allein vielmehr der Träger seines Lebensschicksals und das Opfer eines religiös-politischen Fanatismus. Der Haß der Priester siegte über Menschengröße und Menschenziele.

Und für die Erfüllung des alttestamentlichen, vorwiegend politisch-nationalen Messiasgedankens genügte das Wirken Jesu seinen Zeitgenossen nicht. Realität unterlag der Tradition, die Erfüllung verblaßte vor dem historischen Glauben und der volkstümlichen Überzeugung. Denn wo blieb das Befreiungswerk, von dem das jüdische Volk den Messianismus abhängig wähnte? Dies erfüllte der Mann nicht, der sich selbst als Gottessohn bezeichnete und damit, was vielleicht für das psychologische Verständnis der Juden zu Jesu Zeit sehr wichtig ist, die Idee des einheitlichen und alleinigen Gottes durchbrach. Hätte sich Jesus auf die reine Prophetentätigkeit beschränkt, so lagen mit einem Schlage die Verhältnisse anders, aber sein inneres Wesen war eben über die religiöse Prophetentätigkeit weit hinaus gewachsen, und mit der Größe seiner Person verbanden sich gleichzeitig die inneren Gründe seines weltlichen Sturzes.

So wurde Jesus der Gekreuzigte, nachdem auch seine Jünger sich von ihm abgewandt hatten. Er starb als der große Ein-

same, dem selbst die schmerzlichsten Zweifel in der Todesstunde nicht erspart blieben: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ —

Hätte man dieses Wort in der Folgezeit in den Mittelpunkt des Verständnisses des großen Helden gestellt, so wäre der Christenheit viele Jahrhunderte des Haders und des Streites über den seltenen Gewaltigen erspart geblieben. Man zog das Philosophieren über Jesus und die Christusidee vor. Auferstehung und Himmelfahrt wurden zu Glaubenslehren, ja von ihnen machte man geradezu die Bedeutung Jesu für die Welt und die Menschheit abhängig, der völlige Bruch der Weltordnung und der krasseste Widerspruch mit den Naturgesetzen erschien als das größte Wunder, man verlor völlig die Empfindung dafür, daß gewissermaßen eine nachträgliche Verbesserung der geschehenen Ereignisse gewiß nicht einer göttlichen Wirksamkeit würdig erscheint, die den Gang einer Tragödie zugelassen hatte, der bei einer angenommenen Allmacht hätte vermieden werden können.

Eine überlegte göttlich dirigierte Szene entfremdet uns zweifellos den Held derselben unendlich und läßt uns zweifeln an der Erhabenheit der menschlichen Vernunft. Für die Menschheit bürgt nur der Mensch Jesus die sittliche und charakterologische Bedeutung in sich, aber nicht ein Gott, oder gar ein Halbwesen, von Mensch und Gott, was eine unvereinbare Mischung zweier gegensätzlicher Begriffe bedeutet.

Wer Auferstehung und Himmelfahrt leugnet, vermag die ganze Jesusfigur meines Erachtens ungleich tiefer und reiner zu erfassen, psychologisch und ethisch ungleich wertvoller zu umfangen, als wer hier vor einem „göttlichen Wunder“ staunend stehen bleibt und sich den Menschen fremder werden läßt. —

3. Kapitel.

Über die Religion und über die Meſſiasidee.

Tiefempfundene Religion wird ihre Baſis in einer analytiſchen Philoſophie ſuchen, nicht in unbegreifbaren Wundern, vor denen der Menſchengeiſt verſtummen muß, anſtatt lebendig zu werden, um den Abglanz der Geſchehniſſe in das eigene Menſchenherz zu werfen und hier Erlöſung von dem Urzuſtande auszulöſen in ſittlicher Eigenerhebung. Religion kann nicht mehr bloßer Gefühlswert bleiben, wenn auch ſie den Entwicklungsprozeß durchmacht, wie alles Geiſtige im Menſchen, Religion muß von der Gefühlsbaſis ihres Urſeins ſich durchläutern zu einem Produkt der friedlichen und konſonierenden Gemeinſchaft von Denken und Fühlen, den beiden Faktoren menſchlichen Geiſteslebens, ſonſt kann ſie in vorgeſchrittener Zeit nicht den ganzen Menſchen beherrſchen! —

Gewiß iſt Welzhofers Anſchauung richtig, daß auch die chriſtliche Religion eine Art Philoſophie iſt, ein ſpekulatives und praktiſches Syſtem, mit äußeren Formen ausgeſtattet. Wenn ſo viele Gelehrte dieſe Identität von Religion und Philoſophie nicht begreifen oder zugeben wollen, ſo erklärt ſich dies hauptſächlich daraus, daß in der Tat zwiſchen der chriſtlichen Religion und der modernen Philoſophie und Wiſſenſchaft eine große Kluft beſteht, ein ſeit drei oder vier Jahrhunderten ſtark hervortretendes gegenſeitiges Verneinen und Bekämpfen, ein vielfältiger Widerſpruch der Grundanſchauungen und Folgerungen; aber trotz dieſer Verſchiedenheiten ſind Religion und Philoſophie auch in der europäiſchen Geiſtesentwicklung nach ihrem Weſen und Urſprung einander gleich, die chriſtliche Religion iſt für viele nichts weiter als ein auf die Spitze getriebener Myſtizismus, und die neuere Philoſophie iſt nichts anderes als eine in mancher Beziehung geläuterte und vorgeſchrittene Religion.

Mir will ſcheinen, daß nicht zum geringſten Teile die Meſſiasidee des jüdiſchen Volkes oder beſſer geſagt: eines

Teiles des jüdischen Volkes, schuld daran ist, daß in der christlichen Religion die eigenartige Größe des Religionsstifters durch mystische Vergottung ihrer menschlichen Erhabenheit beraubt wurde. Man vergißt, daß die Messiasidee der Juden zweifellos zunächst nichts anderes als eine nationale Hoffnung bedeutete, der Ausdruck eines selbstbewußten Stammes- und Volksbewußtseins, gleichwie die Deutschen in Erinnerung an die mittelalterliche Kaiserzeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schon den Kaiser des geeinten Deutschlands im Geiste ersahen und in ihren Dichtern die Propheten dieses nationalen Wunsches erblicken durften. Joseph Klausner[1]) läßt die jüdische Messiasidee aus den Vorstellungen der alten Juden über und aus ihrer Sehnsucht nach einem politischen und sittlichen Heros hervorwachsen.

Die Messiasidee ist aus dem Nationalgeist, aus dem Volksideal geboren, und damit ist zunächst in keiner Weise eine wirkliche Verknüpfung dieser Hoffnung mit dem wirklichen Geschehen gegeben. Freilich identifizierte man diese nationale Hoffnung mit dem Willen des Allerhöchsten, dessen Ratschluß man durch den Mund der Propheten zu vernehmen glaubte. Und die Propheten des Alten Testaments waren gewiß ehrliche Männer, die ihrer inneren Stimme beredten Ausdruck gaben in religiöser Begeisterung. Aber was beweist das für das tatsächliche historische Geschehen? Den Messias schildert der Prophet: „Und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und der Vernunft, der Geist des Rats und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn," Jes. II, 2, und weiterhin (Jes. XII, 4, 5): „Er wird mit Gerechtigkeit richten die Armen und recht Urteil sprechen den Armen im Lande, und wird mit der Rute seines Mundes die Erde schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen den Bösewicht töten. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und der Glaube der Gurt seiner Hüften." —

[1]) Joseph Klausner, Geschichte der jüdischen Messianologie, I. Teil, Krakau 1908.

Der gewaltige Held lebt in der Hoffnung zahlreicher Völker, und dieser Glaube an die Befreiung aus den Banden der Knechtschaft ist um so lebhafter, je drückender das Joch empfunden wird, je nationaler ein Volk empfindet. Jedes Volk mit innerem Kern und nationalem Idealismus glaubt an den Sieg seiner Kraft und läßt sich durch diesen Glauben den klaren Blick für das historische Geschehen nur zu leicht trüben. Hat es nicht in Deutschland unendlich lange gedauert, bis das Bewußtsein der gewaltigen Größe Napoleons I. sich durchrang, bis man endlich den Glauben widerlegte, es sei der gewaltige Korse nur um der Demütigung Preußens willen in die Geschichte eingetreten? Hat man nicht immer wieder von den Kanzeln herab gerade Napoleon als das Werkzeug Gottes hingestellt, an dem gezeigt werden solle, wie das Auswirken einer immensen Kraft menschlichen Geistes am eigenen Übermut zugrunde gehe nach göttlichem Ratschluß? — Ja, das mag deutsch gedacht sein, aber hat denn nicht, nüchtern angesehen, auch Frankreich gerade so gut ein Recht auf Geschichte, auf Erhebung, auf große Helden? —

Der Welthistoriker und der Psychologe darf nicht deutsch interpretieren, sondern er hat international, objektiv wie nur möglich, mit gerechter Sympathieverteilung nach Denk-, nicht nach Gefühlsgesetzen, menschlich-psychologisch zu werten, und dann darf gerade Napoleon I. nicht anders als ein organisatorisches Genie, als ein Übermensch wie kaum ein zweiter, betrachtet werden, vor dem die Welt im Staube lag, bis schließlich das gewaltige Rad der Geschichte sich drehte und Frankreichs günstige Lose abgelöst wurden durch anderer Nationen Glück. —

Der Messias des jüdischen Volkes ist historisch-psychologisch der Ausdruck einer politischen Idee, und uns könnte es im Grunde ganz gleichgültig sein, ob dieser nationale Gedanke seine Erfüllung fand, — er hat sie nie gefunden, denn Jesus ist kein politischer Held geworden, der die Befreiung des Judentums von der Macht des Römerreiches vollzogen hätte. Glaube bedeutet häufig politisches Ideal, das lehrt das moderne Ruß-

land in seiner inneren Krise, wie der Pulsschlag des Mohammedanismus.

Jesus ist ein Ethiker, ein sittlicher und religiöser Reformer gewesen, und lediglich als solcher hat er seine eminente Weltbedeutung.

Das Vorhandensein der Messiasidee beweist keinesfalls schon die Berechtigung des Messiasglaubens, sondern bedeutet lediglich den Ausdruck des nationalen und sittlichen Kraftbewußtseins Israels. Noch viel weniger kann sich daraus die Möglichkeit ergeben, die Erfüllung nun tatsächlich in einem Menschenwesen zu verkörpern, die Messiasidee also zu objektivieren in einem Menschen, der, charakterologisch betrachtet, gewiß die Menschheit seiner Zeit weit überragte, ihr neue Werte vermittelt und mit seinen überragenden Gedanken den folgenden Jahrhunderten neue, durchdringende Ideen aufprägt.

Mit äußerster Schärfe betont Paul de Lagarde[1]), es sei Theologenlogik, zu sagen, obwohl Israel in Jesus den Messias nicht erkannte, sei Jesus doch der Messias Israels, und obwohl die eigentliche Gemeinde des Evangeliums den Paulus als Verderber haßte, sei dennoch Paulus der wahre Vertreter des Evangeliums. „Wenn irgendwelche Kirche diese Art Logik weiter treiben will, mag sie es tun: jeder der von Wissenschaft das mindeste weiß, verbittet sich sie und alle die, welche ihr huldigen." —

Jesus, ein Mensch vom Weibe geboren, ist von den geistigen Schranken des menschlichen Fassungsvermögens ebensowenig befreit gewesen, wie das gesamte Menschentum. Sein Geist nimmt sich keinesfalls von den Grenzen der menschlichen Vernunft im Sinne Kants aus, Raum und Zeit hat für ihn die gleiche einschränkende Bedeutung gehabt, wie für jedes menschliche Wesen, sein Welterkennen bewegte sich in dem, was die Philosophie den naiven Realismus genannt hat, wenn er auch über dieses Erkennen den Schleier des mystisch-theistischen

[1]) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, Göttingen 1886.

Waltens legte, der Begriff der Zeit hat Jesus noch viel enger beherrscht wie den Menschen der Gegenwart, erwartete er doch schon fast unmittelbar nach seinem Tode die Wiederkunft und die Aufrichtung seines Gottesreiches, so daß viele Zeitgenossen nach seiner Auffassung „den Tod nicht schmecken" würden, eines neuen Reiches, wie es die Idee der jüdischen Apokalyptik ausprägte.

Nichts davon hat sich erfüllt. Zeit und Kultur schritten über die mystische Vorstellung hinweg. Lediglich die paulinische Philosophie ist der psychologische Grund für die Tatsache, daß die Figur Jesu, herausgehoben aus dem Kreise der menschlichen Kulturgenies und tiefgründiger religiöser Künstlernaturen, mit einem göttlichen Strahlenkranze umgeben und als Emanation überweltlicher Kraft und Herrlichkeit betrachtet wurde. Man umfaßte ihn als den verkörperten Ausdruck des in der Fülle des menschlichen Leidens und der irdischen Unvollkommenheiten begründeten menschlichen Sehnens nach Erlösung von der Beherrschung des Menschentums durch die gewaltige Natur und das mitleidslose Leben, eine Idee, die uns heute wie ein Vorläufer Schopenhauerscher Philosophie vorkommt, ein Problem, an dem heute noch jeder denkende Mensch arbeitet, als an einem Bestandteile seines geistigen Sehnens und Dürstens.

---

4. Kapitel.

Jesus und die moderne Theologie.

Und so hat das Leben Jesu immer wieder die Theologen zu schriftstellerischer Arbeit begeistert, sie haben in ihr Werk hineingetragen, was sie selbst innerlich dieser seltenen historischen Erscheinung zu verdanken glaubten. Freilich, eine wirkliche Geschichte Jesu zu schreiben, verbietet sich, die Quellen historischer Zuverlässigkeit sind ohne Zweifel zu spärlich, um die historischen

Geschehnisse präzis festzulegen; die Erkenntnis verdanken wir David Friedrich Strauß. Aber mit den geschichtlichen Werten allein ist es in Dingen der Religion überhaupt nicht getan. Wenn die historische Gestalt Jesu keine weitgreifenden ethischen Werte umfaßt, und sei es auch nur für die persönliche Ethik oder für die richtige Auffassung von Gegenwartsproblemen verschiedenster Art, so ist eine Religion unmöglich, die sich an einer Figur der Geschichte entzünden könnte.

Das hatte Strauß schon erkannt, und es scheint mir durchaus religiös gedacht und religiös wertvoll, wenn er von seinem historisch betrachteten und analysierten Jesus den Christus der Idee loslöste, das jedem Menschen eingeborene Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit.

Auch Artur Drews hat es als religiöse Schwäche aller modern-historischen Theologie gebrandmarkt, daß sie die Grundlage der Religionsentzündung völlig verkennt, wenn sie mit der Schilderung eines lückenhaften historischen Bildes einer menschlichen Erscheinung Religion entfachen zu können glaubt.

Es würde zu weit führen, hier im einzelnen die zahlreichen Versuche, das Leben Jesu der heutigen Zeit zu schildern, eingehend zu besprechen. Fast alle, welche diesen Versuch unternommen haben, sind im Grunde genommen, trotz aller Annäherungsversuche an die historische Kritik, nicht frei von dem Hineintragen subjektiver Empfindungen und beweisen damit in der Tat, daß die Figur Jesu auf ihren eigenen religiösen Anschauungskreis nachhaltig eingewirkt hat. So hat nahezu jedes „Leben Jesu" im vergangenen Jahrhundert seine Stärke, aber auch seine Schwäche, und doch wird jede derartige Literaturerscheinung einen Gewinn für das empfängliche religiöse Gemüt bedeuten, mag man zu dem 1863 erschienenen „Leben Jesu" von Renan greifen, der in farbenprächtiger Sprache und mit französischer Routine und Geschmeidigkeit das Leben Jesu in eigenartig-anziehender Form mit dem Kolorit des orientalischen Landes und Lebens umkleidete und damit dem Ganzen etwas uns ernst gerichteten Deutschen unsympathisch Romanhaftes, das auch des

Pikanten nicht ganz entbehrt, aufprägte, mag man Theodor Keim (1867—1872), Karl v. Hase (1876), Baldensperger (1888), der die Person Jesu in engstem Zusammenhang mit den messianisch-apokalyptischen Ideen seiner Zeit schildert, Joh. Weiß (1892) oder Albert Schweitzer lesen, bei dem Jesus bis ins einzelnste von den messianischen Zukunftserwartungen bestimmt erscheint. Nachdem im 17. Jahrhundert in England die Kritik einmal erwacht und im 18. auf Frankreich und Deutschland übergesprungen war, hat sie den Menschengeist nicht losgelassen.

Nur auf Weinel[1]) soll an dieser Stelle nochmals ausführlicher eingegangen sein.

Weinel präzisiert den Zweck seines Buches dahin:

„Haben wir noch ein Recht dazu, diesen Jesus den andern zu predigen, ist er uns nicht selbst zur Frage geworden? — Fangen nicht bereits die Schichten, welche die große Entwicklung unseres Volkes tragen, an, sich von ihm abzuwenden, ihn für eine mythische oder uns wenigstens vergangene Größe zu halten, die in den großen Fragen unseres modernen Lebens keine Antworten mehr für uns habe? Wer wollte bestreiten, daß es Tausende, ja Hunderttausende gibt, die so denken? Aber es wäre darum doch falsch, die Lage auch nur im geringsten für verändert zu halten. Ja, man kann sogar sagen, daß noch nie ein Jahrhundert sich so eindringend mit Jesus beschäftigt und nach seiner Bedeutung gefragt hat, wie gerade das verflossene. Und wenn es auch vielleicht nur gewesen wäre, weil die Wissenschaft in diesem Jahrhundert so stark an dem überlieferten Christentum gerüttelt hat wie nie zuvor, weil das alte Dogma von dem himmlischen Wesen, der zweiten Person der Gottheit, die vom Himmel herabstieg, von einer Jungfrau geboren ward, über das Meer wandelte und mit fünf Broten Tausende speiste, mit dem Leib aus dem Grabe und dem Totenreich emporstieg und auf einer Wolke gen Himmel fuhr, weil dieses Dogma unter der fortschreitenden Natur- und Geschichtskenntnis zusammenbrach und

[1]) Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen 1907.

nun erst recht die Frage auftauchte: Wer war dieser Jesus von Nazareth, Josephs und Marias Sohn, der Zimmermann und Baumeister aus Nazareth, mit seinen wundervollen Sprüchen und seinem tapfern Tun und Leiden?"

Und auf diese Frage gibt Weinel selbst eine sehr wichtige Antwort, welche die Jesusfrage mit Recht auf das psychologische Gebiet verweist.

„Es geht durch die Menschheit eine alte, ewige Sehnsucht, und gewisse Zeiten haben mehr davon als andere. Es sind die Zeiten des Vorfrühlings in der Menschenwelt voll schwermütiger Märchen und blinkender Träume, Zeiten, in denen die Sagen von verlorenen Paradiesen und goldenen Zeitaltern geboren werden, in denen Menschen wachsen, aus deren müden, hartgearbeiteten Gesichtern sehnsüchtige Augen nach dem kommenden Wunderbaren ausschauen. Nie ist wohl diese Klage und diese Hoffnung kühner und drängender gewesen als in der Zeit, da Jesus geboren ward. Nicht nur in Palästina, selbst in den großen Handelsstädten Asiens und am Kaiserhof zu Rom träumte man den Traum von dem kommenden Großen und dichtete man die Klage um jene wunderbare, goldene Zeit des Glückes und der Reinheit. Auch unsere Zeit ist eine solche Zeit der Schwermut, der Sehnsucht und der Hoffnung. Auf den ersten Blick erscheint das nicht richtig; denn was vor unseren Augen liegt, ist ein behagliches Philistertum, das stolz darauf ist, wie herrlich weit wir es „auf allen Gebieten des Lebens" gebracht haben, und das sich vergnüglich im Genuß des Tages umtreibt. Allein lebt nicht wie einst in vielen Millionen die Hoffnung auf eine ungeheure messianische Katastrophe, in der

‚Gewaltige vom Thron gestürzt und Niedrige erhoben,
Hungernde mit Gütern erfüllt werden und Reiche leer ausgehen?' —
Erlösung suchen sie, Erlösung vor allem aus der Kultur."

Und damit verknüpft sich die Jesusfrage und die Religionsfrage eng mit den Gegebenheiten der Kultur. Abermals drängt sich die schwerwiegende Frage auf, ob die Kultur

für die Menſchheit tatſächlich ein Gut ſei, ob ſie ihn nicht herausreiße aus dem Paradies der Religion, dem frommen Kinderglauben und ihn damit unglücklich, tief unglücklich macht.

„Der Stand der Unſchuld konnte den Menſchen nicht eher zum Bewußtſein kommen, als bis ſie ihn verloren hatten; dies Zurückſehnen nach ihm, das Ringen nach ſeiner Wiedererlangung iſt die Seele aller Ziviliſationsbewegung, ſeitdem wir die Menſchen aus Sage und Geſchichte kennen," ſagt Richard Wagner.

Wir können dieſe Auffaſſung nicht mehr teilen. Auch für Weinel enthält ſie zuviel Dogma und zuviel Rouſſeau. Der Unſchuldszuſtand der Menſchheit iſt ein Gebilde der Sage, nicht der Geſchichte.

In der Tat lehrt ja gerade die Geſchichte, daß in den Uranfängen die Vertreter der Menſchheit auf dem Standpunkt der ihren Trieben inſtinktiv nachlebenden Tiere die ſchuldigſten, rückſichtsloſeſten, grauſamſten waren, und daß erſt mit der Geſellſchaftsbildung die Notwendigkeit der Ziviliſation ſich ergab. Mit dem wachſenden Geiſtesvermögen, wodurch ſich der Menſch immer mehr über das Tier erhob, aber wurde die Kultur geboren, und gerade darum iſt nicht zu vergeſſen, daß Kultur kein abſtrakter Begriff iſt, der ſich vom Himmel in die menſchliche Herde ſenkte, ſondern daß Kultur den Ausdruck der menſchlichen Geiſtesfähigkeit und Entwicklungsnotwendigkeit darſtellt.

Kultur kommt nicht in die Menſchheit, weil dieſe es ſo will, ſondern weil der menſchliche Geiſt nach unbekannten Geſetzen, aber mit ſolchen von unverkennbar aufſtrebender Tendenz, arbeitet, mit zeitlich, örtlich, quantitativ und qualitativ verſchiedenartiger Produktion. Und gegen dieſes Walten des Menſchengeiſtes gibt es keine Gegenwehr. Der Geiſt des Einzelmenſchen arbeitet, weil er muß. Es entſteht die Idee in der Menſchenſeele, ohne daß der perſönliche Wille es verhüten könnte. Du kannſt keine große Muſik ſchaffen, weil du es willſt, ſondern es liegt die muſikaliſche Produktionsfähigkeit im muſikaliſchen Genie, das ſich nicht züchten läßt, ſondern das erſcheint, „wenn die Zeit erfüllet iſt".

Die Signatur der Zeiten, welche man auch hernehmen mag, ist geprägt von dem schöpferischen transzendenten Geist, man mag es Weltwille oder Gott nennen, jedenfalls stimmen die Gesetze der Mechanik nicht auf das geistige Leben, und das Genie ist nicht anschaulich konstruierbar aus den geistigen Summen seiner Eltern oder der Masse der Erziehung und zugetragenen Bildung, weil wir diese Elemente nicht einzeln kennen.

In der Kunstepoche Albrecht Dürers waltete das Genie des Künstlers, die schöpferische Macht des ästhetisch-kraftvollen Empfindens, und in der modernen Zeit zeigt sich der Weltgeist mit dem Antlitz des technischen Erfinders, der von dem Problem, die Menschen durch die Lüfte zu tragen und in Ausnutzung elektrischer Kräfte, also realer Naturgegebenheiten, den Gang der Gemeinschaftsförderung zu steigern, im Innersten durchwogt und zur genialen Schöpfung begeistert wird, bis daß aus seinem Innersten die Erfindung quillt, wie aus der Seele des Dichters das Lied. Es ist nicht richtig, zu meinen, man habe heute keine Kultur in dem Sinne, daß sie sich als Spiegel innerster höchster Empfindungen dartäte. Die höchsten Empfindungen liegen in des Menschen Innerstem, „ein Geschenk der Götter", wie es die Alten nennen, und wer ihrer von Natur und Jugend auf nicht teilhaftig geworden, der wird ihrer stets ermangeln, denn Empfindungen lassen sich nicht lernen, sie wollen gelebt sein.

Jede Zeit hat eine Anzahl solcher Männer, in deren Brust der Keim zum schöpferischen Gestalten, mag es auf religiösem, auf künstlerischem, auf wissenschaftlichem, auf technischem Gebiete liegen, ruht und zum schattenspendenden, mächtigen Baume heranwächst, wenn er seine erforderliche Nahrung, viel Sonne und viel Licht erhält, um dann unter seinen Zweigen das Leben sich abspielen zu lassen, das ohne das schützende Dach von den Sonnengluten versengt wird und verkümmert.

Zu dieser deterministischen Auffassung des Kulturbegriffes aus dem Schaffenmüssen des Geistes will Weinels theologische Idee, das Problem der Kultur sei, von anderer Seite gesehen, das Problem der Sünde und ihrer Überwindung, nicht passen.

Mit dem Sündenbegriff haben die Theologen zu lange operiert und, bei Licht besehen, nicht in den Gang des Weltgeschehens eindringen können. Was den Gesetzgerechten Sünde war, war für Jesus noch lange keine Sünde, weil sein Innerstes einem anderen, neuen Ideale lebte; wenn Luther das Rütteln an den Überlieferungen und der Unfehlbarkeit der Bibel Sünde deuchte, uns Modernen dünkt es keine Sünde, sondern Pflicht, weil die Wahrheit uns dazu treibt, weil wir müssen aus einem inneren Drange und aus der festen Überzeugung heraus, daß die Wahrheit das Höchste und Heiligste ist, nicht das Gefühl, sondern das Denken letzten Endes die Richtschnur unseres Handelns sein muß.

Wundervoll sagt Aloys Riehl[1]): „Einmal im Leben muß jeder eine Zeit der Aufklärung erfahren, einmal im Leben die überkommenen Anschauungen in Frage stellen. Er wird sonst nicht wahrhaft zum Vernunftwesen, sondern bleibt ein Automat der Erziehung und der ihn in Bewegung setzenden autoritativen Meinungen anderer. Freilich, die Aufklärung ist kein Standpunkt, sie ist ein Durchgangspunkt, ihre Bestimmung ist, den Menschen zur Selbstgesetzgebung, zur Selbsttätigkeit und Selbständigkeit zu führen, worauf die Würde seiner Natur beruht."

Das klingt gewiß unseren Ohren zunächst fremd, theoretisch, unchristlich wie untheologisch, subjektiv bis zum Äußersten. Aber in dem Augenblick, wo wir unsere Gedanken über die „Sünde" messen an dem realen Geschehen, werden wir inne, daß wir nicht richten können und dürfen und unseren Mitmenschen wie den historischen Gestalten den Stempel des großen Sünders nicht aufzuprägen vermögen.

Fragen wir doch einmal: Ist Napoleon I. ein großer Sünder, weil er als Würgengel seinen Fuß und den Nacken von ganz Europa setzte und als Frankreichs gewaltiger Held Deutschland demütigte? —

Werden wir unseren modernen Philosophen gerecht, ich

[1]) Aloys Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart Leipzig 1913.

nenne nur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche, wenn wir nichts weiteres von ihnen zu sagen wissen, als daß sie große Sünder wären, weil sie den christlichen Ideen nicht den Ausdruck des Empfindens christlicher Gemüter verliehen haben, sondern ihren gewaltigen philosophischen Scharfsinn in spezifisch-persönliche Philosophiemaximen konzentrierten? — Malt ein Maler sündhaft, wenn er seinen persönlich empfundenen Jesus malt, der mit der Überlieferung des göttlichen Heilandes, einer Idealgestalt kontrastiert? — Ist Realismus, ist Idealismus Sünde? — Ist Bankwesen und Spekulation Sünde, weil sie zur christlichen Zeit nicht passen wollten, in der modernen Handelsentwicklung aber ganz selbstverständliche Faktoren bilden? — Ist Ehescheidung Sünde, weil sie Jesus verbot? — und doch ist eine Ehe, die sich in gegenseitigen Brutalitäten von Mann und Weib auslebt, die schlimmste Verletzung der sittlichen Grundlagen der Ehe.

Wir kommen in der Tat mit dem Begriff der Sünde im historischen und im Gegenwartsleben nicht durch. Hinter der „absoluten Gerechtigkeit" steht das große Fragezeichen.

„Aber es gab eine Zeit, da der Mensch die Schuld noch nicht kannte," sagt Weinel, „da er noch wie das Tier und das kleine Kind das Böse tat als unschuldige Selbsterhaltung. Die Schuld ist des Menschen schwerstes, aber auch sein bestes Geschenk. Sie hat ihn vertieft und erhöht, sie hat ihm das Ringen und Suchen ins Herz gelegt, sie hat ihm die Sehnsucht zum Höchsten und Fernsten, zum wahren Menschentum und zum wahren lebendigen Gott geschenkt."

Nein! — Hier will Weinel Theolog und Naturwissenschaftler zugleich sein, und befriedigt damit keinen von beiden. Mußte der Mensch um der Selbsterhaltung willen „das Böse" tun, das heißt wohl: sich anderer Lebewesen bemächtigen, sich behaupten gegen Angriffe, dominieren über Geringere, um eigne Existenzmöglichkeit zu haben (das Tier), oder ohne Bewußtsein der aktiven und passiven Lebensäußerung (das Kind) sich betätigen, so geschah eben überhaupt nichts „Böses", sondern etwas Logisch-

Aktives zum Zweck der Selbsterhaltung, etwas, das „jenseits von Gut und Böse“ lag, etwas aus dem Lebensbegriff heraus sich ergebendes Selbstverständliches, wobei die Anlegung des Maßstabes „Gut und Böse“ ebenso unangebracht und unmöglich ist, als wenn ein Überfallener seinen Angreifer mit dem Revolver aus Notwehr niederstreckt, ebenso wie in der historischen Kritik, sobald diese sich nicht verwirrt in nationalem Empfinden.

Und nun entwickelt sich das Gefühl der Schuld. Das ist psychologisch und empirisch nicht zu bestreiten. Als Gefühl muß sie den gleichen psychologischen Gesetzen unterliegen, wie alle anderen Gefühle, deren der Mensch fähig ist. Es ist das Schuldgefühl zweifellos kein Sonderbegriff, sondern meines Erachtens lediglich der Quotient aus Intensität der sittlichen Überzeugung und der Masse und Art des effektiven Erfolges. Schuldgefühl tritt nur da auf, wo von vornherein eine sittliche Überzeugung, ein sittlicher Glaube an sich selbst oder an die Menschheit vorhanden ist und der Erfolg entweder mit der Erwartung völlig kontrastiert oder nach der positiven oder negativen Seite hin über die ursprüngliche Tendenz des Handelns hinausgeht.

Die Blutrache war den alten Germanen eine Pflicht und ihre Nichtausübung löste ein Schuldgefühl aus. Hier basierte das Schuldgefühl auf der Erkenntnis der Stammesunverletzlichkeit.

Hat nun Jesus Stunden des Schuldgefühls gehabt? — Wir erfahren aus den Berichten der Evangelisten darüber nichts Bestimmtes. Wären sie gute Psychologen gewesen, so hätte diese Frage nicht in den Quellen unbeantwortet bleiben können. Mir scheint aus der bangen Frage: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ der Zweifel an der vollständigen Erfüllung des im Innern der Seele verspürten Menschheitsberufes hervorzuleuchten, die bange Frage: Habe ich denn alles wirklich in richtiger Weise zum Ausdruck gebracht, was in mir, als dem Gottessohne, schlummerte? Hätte ich alles nach Gottes Willen vollführt, wie könnte der gütige Gott mir solche Leiden und ein solches Ende der guten Sache bescheren.

Hier sehen wir Jesus dem großen Problem der gerechten und weisen Weltregierung Gottes gegenüber, die in seinem religiösen Glauben eins der sichersten und wichtigsten Attribute seines Gottvaters, des Allgütigen, war. Läßt ein Vater auch sein Kind den Tod erleiden, wenn er ihn verhindern kann? —

„Ihn als menschlichen Helden genommen", meint Strauß, „ist jenes Wort, wenn er es gesprochen, mehr als bedenklich; dann hatte er bis dahin seinen Tod nicht in Rechnung genommen, dann hat er sich bis zuletzt mit dem Wahn von den Engellegionen getragen und ist, wie sie immer nicht kamen, wie sie ihn am Kreuze hängen und verschmachten ließen, mit getäuschter Hoffnung und gebrochenem Herzen gestorben; und so sehr wir ihn auch dann noch um der Vorzüge seines Herzens und seines Strebens willen bedauern, die über ihn verhängte Strafe als eine grausame und ungerechte ansehen müßten, so wenig könnten wir uns doch des Urteils entschlagen, daß einer so schwärmerischen Erwartung nur ihr Recht geschieht, wenn sie durch Fehlschlagen zuschanden wird."

„Das Problem der Kultur vertieft sich zum Problem der Erlösung, der Religion, zum Suchen nach Gott, auch für die Menschen des 19. Jahrhunderts", sagt Weinel.

Gewiß, Weinel hat recht, wenn er darunter versteht, daß in dem gestaltenden Schaffen des menschlichen Geistes die Frage des Wozu, des letzten Endes, nicht untergeht, die große Sehnsucht nach dem Unendlichen, die Scheu vor dem Lebensuntergang, der Lebenswille und der Kampf um die Loslösung von den Abhängigkeiten, wenn das „Suchen nach Gott" identisch ist mit dem Suchen nach dem Unbegreiflichen und dem Festlegen des transzendenten Geschehens im Menschen selbst. Erlösung wird zur Behauptung des Ewig-Menschlichen im Wonnegefühl der Erkenntnis des unendlichen Alls und der Einfügung des Menschenproblems in die Urfrage alles Seins.

Dafür hat auch Goethe gekämpft, danach hat Schiller gefragt, um diese Frage hat Ibsen gerungen, wenn er sich die Frage der Vereinigung des ihm so düster scheinenden Christen-

tums mit dem lebensfrohen Hellenentum ein Problem sein ließ („Kaiser und Galiläer") und das Menschentum daraufhin prüfte, ob es in seiner jetzigen Gestalt Kulturträger sein könnte.

Weinels Buch wäre unter diesen Gesichtspunkten in der Tat wertvoller gewesen und hätte Jesus im Rahmen der Gegenwartsforderungen, kritisch untersucht wie dargestellt, lebensvoller erscheinen lassen. Es sollen die Ansätze zu einer solchen Jesuskritik bei Weinel dabei gewiß nicht verkannt werden. Aber er wird Naumann nicht gerecht, und mit ihm muß sich abfinden, wer einen „Jesus im 19. Jahrhundert" erschöpfend behandeln will, er wird auch Buddha nicht gerecht, dessen tiefernste Religion und sittliche Größe nicht mit dem bloßen Gedanken, der große Religionsstifter Indiens sei der personifizierte Ausdruck einer religiösen Dekadenz, genügend gewürdigt erscheint. Wer bei Schopenhauer, Richard Wagner und Nietzsche in die Schule gegangen, kann sich die Aufgabe der Würdigung Buddhas nicht so leicht machen.

„Die Wissenschaft kann von ihrem Grundsatze, Gott als Einzelsache aus der Erklärung des Weltverlaufs auszuschalten, nicht lassen. Und ihre größten Erfolge hat sie errungen, seit sie Gott nicht mehr als wissenschaftliche Hypothese für unerklärte Erscheinungen verwendet. Damit hat Lessing wiederentdeckt, was Jesus von religiösen und sittlichen Gründen aus selbst schon gefühlt hat, als er es scharf ablehnte, ein ‚Zeichen vom Himmel' zu geben, um seine Religion durch Wunder zu beweisen. Es gibt nur einen Beweis: den Vernunftbeweis, wie Lessing, den Gewissensbeweis, das Aufnehmen des Bußrufes, wie Jesus gesagt haben würde."

Und weiter heißt es von Kant: „Er hat das Dogma von Jesus allegorisiert, indem er in der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' den vom Himmel gekommenen Gottessohn versteht als die personifizierte Idee des guten Prinzips."

Von Schleiermacher, bei dem der moderne Kritiker niemals den inneren Widerspruch zwischen den „Reden über die

Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" und der „Glaubenslehre" wird verwinden können, sagt Weinel mit Recht: „Es war Schleiermacher nicht gegeben, scharf und von seinem neuen Verständnis der Religion aus das Wesen Jesu zu erfassen. Der Gegensatz gegen den Rationalismus und der Versuch, das kirchliche Dogma in seinem innersten Kern vergeistigt festzuhalten, entstellen die wenigen Zeilen, die er ihm gewidmet hat:

„Wenn ich das heilige Bild dessen betrachte in den verstümmelten Schilderungen seines Lebens, der der erhabene Urheber des Herrlichsten ist, was es bis jetzt gibt in der Religion: so bewundere ich nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre, die doch nur ausgesprochen hat, was alle Menschen, die zum Bewußtsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben, und dem weder das Aussprechen noch das Zuerst einen größeren Wert geben kann; ich bewundere nicht die Eigentümlichkeit seines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmut, da jedes erhaben-einfache Gemüt in einer besonderen Situation einen großen Charakter in bestimmten Zügen darstellen muß; das alles sind nur menschliche Dinge; aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, daß alles Endliche einer höheren Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und daß für den vom Endlichen und Besonderen ergriffenen Menschen nur Heil zu finden ist in der Erlösung."

Die so stark hervorgehobene Idee, die das Wesentliche und Göttliche an Jesus und dem Christentum sein soll, gewinnt Schleiermacher nur aus dem Johannesevangelium, das die späteren Kirchenüberarbeitungen deutlich aufgenommen hat, und demgegenüber er die drei anderen Evangelien geringschätzte.

Schleiermachers Hoffnungen, an die „Gebildeten" ein nachhaltiges Wort der Religion richten zu können, hat sich zu seiner Zeit nicht erfüllt. Erst heute sind wir in der Tat so weit, daß kein orthodoxer Theologe mehr der Literarkritik ausweichen

kann, und daß unter ihnen kaum ein einziger mehr zu finden ist, der die alte Inspirationslehre, wonach jedes Wort der Bibel vom „heiligen Geiste“ diktiert sei, aufrecht erhielte.

Anders steht es freilich in der katholischen Kirche; aber darum haben wir in der Tat von dem Katholizismus keine Geistesbefreiung zu erwarten, und die „katholische Wissenschaft“ ist um dessentwillen eine Pseudowissenschaft, weil sie von vornherein die Grenzen der Forschung festgelegt hat, ohne die erste Bedingung aller freien Forschung anzuerkennen, daß sich das Resultat erst aus den Ergebnissen des Kritizismus selbst ergeben darf.

Weinel hat es klar und deutlich ausgesprochen, und wir wollen ihm dafür den Dank nicht vorenthalten, wenn er sagt: „So darf man hier wohl von einem völligen Sieg des Grundsatzes einer freien Kritik und der Behandlung der Evangelien nach den Maßstäben jeder anderen geschichtlichen Forschung reden. So oft es auch von den kirchlichen Parteimännern verschwiegen oder von der offiziellen Kirche bekämpft wird, es ist einfach eine Tatsache, daß die evangelische Theologie in dieser Weise arbeitet und sich dies Recht nicht mehr rauben lassen kann.“

Freilich müssen wir dann auch der evangelischen Theologie auf die Finger sehen, daß sie nicht nur an die Jesuskritik, sondern auch an die Gotteskritik Hand anlegt und sich die Ergebnisse und Ideen der Philosophie wie der Naturwissenschaft zu eigen macht, daß sie nicht bei der Gottesanschauung Jesu stehen bleibt, sondern die Erfahrungen vorgeschrittener Kultur und ernster Kritik auch für die Gottesidee und für die Religionsbetrachtung fruchtbringend verwerte.

Es dürfen die Wissenschaften nicht mehr aneinander vorbeireden, es gibt kein Zurückschrecken mehr, sondern nur Wahrheitsüberzeugung und freies Bekennen! —

Freilich in der Beseitigung der Schriftautorität ist auf dem Wege des Anstiegs der kritischen Behandlung aller religiös theologischen Fragen eine Staffel gegeben, welche höher und „gefähr-

licher" ist als jene, die vom katholischen Standpunkt aus die Reformatoren zu ersteigen hatten. —

Dann fragen wir nicht nur nach der logischen Folgerung, die daraus resultiert, daß Jesus das kopernikanische Weltsystem nicht gekannt hat und demnach falsche Vorstellungen über Erde, Himmel und Unterwelt, Sonne, Mond und Sterne gehabt habe, daß Jesus irrtümlich an Teufel und Dämonen geglaubt habe, von denen er wie seine Zeitgenossen die Krankheiten, besonders die Geistes- und Nervenkrankheiten ableitete, dann stehen die Theologen vielmehr unter der Notwendigkeit, den persönlichen Gott vor das Forum der Philosophie und der Naturwissenschaft zu stellen und nicht in einem eigenen, angeblich unantastbaren System weiterzureden, währenddessen sich eine „gottlose" philosophische Riesenarbeit anhäuft und der pantheistische Geist immer weitere geistig tätige Kreise und ernste Forscher ergreift.

Dann muß Gott auch ein Problem der Theologie und nicht nur der Philosophie werden, ja die Theologie als „Gottesgelahrtheit" muß über ihr eigentliches Fundament, den persönlichen Gott, von dem sie so zahlreiche menschliche Eigenschaften in höchster und vollkommenster Potenz auszusagen versteht, Rechenschaft ablegen und nicht den persönlichen Gott als der kritischen Untersuchung unzugängliche Basis betrachten. Gott muß wieder Begriff werden, über den man sich Gedanken macht. Hat die Philosophie den persönlichen Gottesglauben in den Lehren ihrer bedeutendsten Vertreter beträchtlich als nicht mehr haltbar erwiesen, so muß Theologie in das philosophische Fahrwasser einlenken und darf nicht die Veranlassung dazu werden, daß man in der dem Volke zu vermittelnden Bildung einen zwiefachen Ankergrund darzubieten versuche, der der sozialen Ethik den Siegeszug erschwert.

Dann muß die Theologie den entscheidenden Schritt tun, über Jesu Gottesauffassung hinauszuwachsen, Goethe und Maeterlinck und wie sie alle heißen, die heute in der Kunst und Wissenschaft Kulturträger zu werden berufen sind, geistig zu verknüpfen mit dem Ideengehalt der christlichen Urzeit und dem

christlichen Gedanken, also einen modernen Gottesglauben in Gestalt des unpersönlich transzendenten Unbegreiflichen und Ewigen zu bieten und darauf eine philosophische Idee erhabenen Menschentums aufzubauen, die eine tiefgründige Ethik in sich birgt, welche die Erhebung des Menschlich-Geistigen über den unbewußten Naturtrieb als ihr höchstes Gut betrachtet und die Grenzen menschlicher Erkenntnis, Leib und Seele, Kraft und Mechanik, Naturgeschehen im Lichte psychischer Auswirkung aus dem philosophischen Brennpunkt heraus ergründet. Insonderheit wird es Aufgabe der Theologie werden müssen, die Religion aus dem Geiste der Kultur zu begründen und zu werten — ein Ziel der modernen Zeit, wenn sie diese beiden großen geistigen Faktoren des Menschheitsseins miteinander versöhnen will.

Das Kulturproblem ist zu gewaltig, zu erschütternd; wir sehen an ihm unsere großen Meister, vor allem Goethe, Tolstoi, Nietzsche, Ibsen wie unsere modernen Soziologen die besten Kräfte in schwerstem Ringen sich verzehren lassen, wir sehen Kalthoff wie Kutter und Naumann unter der Wucht der Kulturfragen in einem tiefergreifenden Befreiungskampfe ihrer eigenen machtvollen, durchgeistigten Persönlichkeiten, da kann auch die theologische Wissenschaft den Maßstab nicht beiseite legen und hochfahrend sich über die gegebenen Kritizismen hinwegsetzen, wenn sie nicht innerlich hohl und leer werden will.

Freie Theologie kann nicht an „Heilstatsachen" festhalten und den Entwicklungsgedanken wie die Seelenanalyse ignorieren, sie kann den modernen religionsdürstenden Gottsucher nicht beschwichtigen mit Theorien über einen uns undurchschaubaren, aber doch nicht gegen die Naturgesetze verstoßenden persönlichen Gott. Ja, wenn es gelänge, Naturgesetze zu leugnen, mit dem Kreuz in der Hand Widersacher zu beschwören, wie man einst dem Teufel zu wehren vermeinte, wenn der Gerechte nur ausgenommen wäre von den Auswirkungen brutaler Menschheitsattentate! — Aber die Welt geht eben ihren Gang, und die Naturgesetze behalten ihre eiserne, unbezwingliche Notwendigkeit. Die Sonne steht nicht still zu Gibeon, weil es ein Gottesgerechter möchte.

Gewiß sagt Weinel mit Recht: „Erst wo mit der auf allen anderen Gebieten der Geschichte angewandten Ausschließung des Wunders entschlossen Ernst gemacht wird, darf man von einer freien Theologie reden."

Und kehren wir zur modernen Jesuskritik zurück, so ist es geradezu selbstverständlich, daß wir in den neuen wissenschaftlichen Funden unabweisbare Dokumente anerkennen müssen, durch die uns die historische Jesusgestalt in einem ganz neuen Lichte erscheint. Aus den Klöstern der Äthiopier kam das erste Henochbuch zutage, in syrischer, armenischer, slawischer, koptischer Sprache kam eine ganze Literatur hervor und lehrte uns auch das griechisch und lateinisch Erhaltene, fast Vergessene, wieder verstehen. Diese Bücher haben uns nun gezeigt, was Israels Hoffnung im Zeitalter Jesu war, wie es sich seinen Messias vorstellte, und wie fast alle Züge, die das Christusbild der christlichen Gemeinde zumal des Apostels Paulus hat, auch schon das Messiasbild des Judentums an sich trägt. Hatte man erst einmal den Satz gewagt: Jesus ist der Christus, so ließen sich nun der Christus und die Aussagen über ein vorweltliches Sein des Gottessohnes und seine Teilnahme an der Schöpfung, auch seine Erhöhung über alle Himmel und Engel von dort herübernehmen. Man tat das ganz selbstverständlich und ohne an diesem Recht zu zweifeln. Die Christologie war fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam (Weinel).

Und auf diesem Wege arbeitete dann die moderne Theologie, wobei immer schärfer und deutlicher hervortrat, daß auch Jesus in der messianisch-apokalyptischen Hoffnung lebte, aus der seine Predigt floß. Aus diesem Glauben heraus ist Jesu Glaube an seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels verständlich. Selbst seine Ethik ist eine „Interimsethik" im Hinblick auf das nahe Ende der Welt, die Entsagung übt und Opfer bringt, nur weil sie sich in Sieg und Ehre wandeln soll, wenn die große Katastrophe vorüber ist (Schweitzer).

Es liegt in dieser Auffassung etwas Tatsächliches, weil die Ethik Jesu auf die weitere geschichtliche Entwicklung tatsächlich

nicht paßt. Weinel hat sich dieser Überzeugung nicht anschließen können.

Er sieht nicht in dem Monotheismus das Große des Volkes Israel, sondern in der Einzigartigkeit seines Gottesglaubens, wie er in den Propheten allmählich aufgeleuchtet und schließlich in Jesu zu unzerstörbarer Wirklichkeit geworden sei. Es ist zweifellos richtig: Die großen religiösen Genies Israels sind Schöpfer einer sittlichen Religion und Jesu Vorläufer und Vorkämpfer gewesen. Nur durch Güte und Gerechtigkeit gewinnt man Gottes Herz, nicht durch Opfer und Litaneien. So spricht ihr Gott in flammendem Dichterwort des Amos:

„Ich hasse, ich verachte Eure Feste
und mag nicht riechen Eure Opferfeiern!
Mögt Ihr mir Brandopfer und Gaben bringen —
ich nehme sie nicht an,
ein Heilopfer von Mastkälbern —
ich sehe nicht hin!
Fort von mir mit dem Geplärre Deiner Lieder,
das Rauschen Deiner Harfen mag ich nicht hören!
Nein: Recht soll sprudeln wie Wasser,
Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!"

Und Hosea spricht:

„An Liebe habe ich Wohlgefallen,
nicht an Schlachtopfern,
an Erkenntnis Gottes
und nicht an Brandopfern."

Und Jesus wurde der tatkräftige Verkünder dieser Ideen inmitten einer vorgeschrittenen Zeit. Freilich ging er weit über die Gottesanschauung der alten Propheten hinaus, und die Kultur seiner Zeit blieb nicht ganz ohne Einfluß auf seine Predigt. Der Weinelsche Jesus ist kein Reformer, selbst nicht ein Reformator; ja dann ist das Mißverständnis seiner Zeitgenossen gar nicht verständlich. Dann ist Jesus altteſtamentlich, und sein Volk hätte ihn kaum ans Kreuz geschlagen. Er war zweifellos ein Reformer,

Bringer von Neuland, der gegen die „Gerechtigkeit“ der Phariſäer zu Felde zog, und ſeine Predigt war eine Revolutionspredigt gegen die religiöſe Form ſeiner Zeit. Wie hätte der gelehrte Phariſäismus überhaupt einen tiefeinſchneidenden Widerſtreit der Lehre Jeſu gegen ſein Syſtem empfinden und in aktiven Unterdrückungsfeldzug ausklingen laſſen können? —

Die pſychologiſche Tiefe Jeſu lag zweifellos in ſeinem perſönlichen Gottesglauben, in ſeinem kindlichen Gottesvertrauen. Er entkleidete Gott von allem, was Jahwe noch anhaftet von Naturhaftem und Nationalem. Guten und Böſen iſt er ein liebender Vater, aber auch ein gerechter Richter zugleich. „Alles hat er in ſeiner Hand, bis zu den Haaren auf Deinem Haupt, bis zu dem Sperling, der vom Dache fällt. Die gewaltige Paradoxie, ſagt Weinel, dieſen Gott einen allgütigen Vater zu nennen, ſie iſt das Größte, was je gewagt worden iſt. Und das ſcheinbar Vermeſſenſte, was ein Menſch ſeinem Gott geſagt hat, iſt Jeſu Wort: „Führe uns nicht in Verſuchung!“ Wie kann man ſelbſt das Böſe auf Gott zurückführen? Allerdings darf hier die Anſchauung des alten Hebraismus nicht verkannt werden. Wie kann man dieſen Gott noch einen Vater nennen? — Jeſus hat keine Theodizee, keine Rechtfertigung Gottes vor den Anſprüchen menſchlicher Gerechtigkeit geſchrieben, nicht eine Andeutung einer ſolchen findet ſich bei ihm; der beſte Beweis, daß er nicht über ſeinen Gott grübelte, ſondern in ihm lebte. Aber das iſt eben das Geheimnis der Religion, meint Weinel, daß ſie ſolche Widerſprüche erträgt, ja von ihnen lebt. Jeſus war es inſofern leichter, als uns, als er die Teufel als die nächſte Urſache des Böſen, des Leidens und der Verſuchungen dachte; aber daß Gott über ſie Herr ſei und ihr Wirken hindern könne, wenn er wolle, das iſt Jeſu ſo gewiß, daß die Frageſtellung im Grunde dieſelbe bleibt. Jeſus hat ſo in Gott gelebt, ſo ſehr das Gefühl gehabt, überall auf die Wirklichkeit dieſes gütigen Willens über unſerer Welt zu ſtoßen, er hat ſo ſehr aus dem Gebet und ſeinem ganzen Leben mit Gott die Kraft zu allem Tun und Wirken empfangen, ſo oft die niederbeugende und

wiederaufrichtende Kraft des in ihm sich auswirkenden Lebens über die Herzen anderer, Kranker und Sünder, erfahren, daß ihm auch Krankheit und Sünde verschwanden vor der gütigen Majestät seines Vaters. In diesem starken Leben in Gott waren ihm alle theoretischen Widersprüche des Monotheismus aufgehoben. Und so sehr er noch an Teufel und Gottwesen im Himmel und auf Erden geglaubt haben mag, der Monotheismus im Sinne jener Einzigartigkeit Gottes hat sich in ihm vollendet.

Damit gibt Weinel gewiß ein psychologisch durchaus zutreffendes Bild der Jesusseele, aber es bleibt die große Frage, wieweit dieser Gottesglaube in unserer Zeit standhält. Weinel scheint sich keine ernsthaften Gedanken zu machen über die Einpassung des Gottesglaubens Jesu in die philosophische Bildung und Arbeit unserer Zeit. Wenn man diese Darstellung liest, dann ist man versucht, alle geschichtlichen Gedanken über die Gottesvorstellung in die Tiefe versinken zu lassen und zu vergessen, daß die moderne Kultur und die moderne Religion unter dem Einflusse philosophischer Analysen und logischer Betrachtungsweise steht.

Wo bleiben Kant, Schopenhauer, Eduard v. Hartmann mit ihren Gottesideen und ihren tiefgründigen philosophischen Gedanken, wo bleibt die gesamte moderne Naturforschung, die bei allen Abirrungen doch in ihrem innersten Wesen ein Suchen und Formen des Höchsten und Unergründlichen niemals vermissen läßt? Von der Paradoxie leben, heißt: der Vernunft und dem Verstande den Abschiedsbrief geben und auf alles Problematische im Weltgeschehen verzichten. Dann hat es in der Tat gar keinen Sinn, sich Gedanken über das tatsächliche Geschehen, über Recht und Unrecht, über Macht und Unterlegenheit, über Grausamkeit und Milde zu machen, löst doch ein frommer Gottesglaube alles in Harmonie auf und bringt den Trost, der keinen Denker befriedigen kann: Gott wird es wohl so gewollt haben. Für den Unvoreingenommenen aber erhebt sich der Schmerzensschrei des leidenden Menschen, des gequälten Gerechten, des hilflosen, mißhandelten Tieres zu einer himmelstürmenden Fanfare und zwingt zur Lösung der großen Welt-

grausamkeit und Ungerechtigkeit, welches der Weg auch sein mag. „Erlösung!" schreit es in jedem vernunftbegabten Menschenwesen, denn die Welt in ihrer Gestalt, wie sie uns Menschen entgegentritt, ist ein schreiendes Chaos und kann den Frieden nicht geben, ohne daß der Mensch selbst an ihrer Umwälzung arbeite und aus den Kulturgegebenheiten einen Ruhe- und Angelpunkt loslöse, an dem sich das Menschentum aufrichte.

Von diesem Ringen, von diesem Gestalten lebt die moderne Religion, nicht von verwirrenden Paradoxien. Darum doch kämpft ein protestantisches Gemüt gegen die Mysterien der katholischen Kirche, die das eigenartig Zauberhafte des Meßopfers in den Mittelpunkt religiösen katholischen Glaubens gesetzt hat, ohne daß auch nur ein katholischer Gelehrter es vermöchte, die wunderbaren Wandlungen im Meßopfer dem menschlichen Denken und Empfinden „menschlich" näher zu bringen. —

Das praktische Leben zeigt in der Tat, daß wir gar nicht in Wirklichkeit mehr rechnen mit einem jederzeit eingreifenden Gott, einem Vater des einzelnen, der über dem Wohl und Wehe jedes einzelnen menschlichen Wesens, des Deutschen wie des Franzosen, des Russen wie des Asiaten, des Urwaldnegers wie des Fitschiinsulaners wacht; wir rechnen in der Tat, wohin wir auch blicken mögen, mit Naturgesetzlichkeiten, mit logisch sich auswirkenden Faktoren, mit Ursache und Wirkung, mit menschlichen Denk- und Empfindungsgegebenheiten, mit politischen und sozialen Notwendigkeiten und begleiten ihre Folgeschaffungen mit dem Blick des abwägenden und berechnenden Menschenvermögens, ohne auch nur einmal auf die Logik unseres Verstandes zu verzichten, selbst wenn die berechnete Folge durch ein unvorhergesehenes Etwas, einen in die Berechnung nicht eingestellten Machtfaktor, verändert oder gar umgedreht wird. Wir rechnen in allen Dingen mit der Zutreffsicherheit der Physik oder der Chemie, und wenn das Experiment nicht gelingt, dann ist eben irgend ein Faktor fehlerhaft eingesetzt oder übersehen und können wir den vergessenen Faktor einsetzen, so geschieht das Gesetzmäßige, wie in den Dingen der Natur.

Ein Jasagen seitens eines allgütigen Vaters zu den unermeßlichen Grausamkeiten des täglichen Lebens, zum Untergang unschuldsvoller Kinder wie zum Geborenwerden solcher inmitten des Lasters und menschheitsfeindlichen Gelichters, zu dem sittenlosen Gewirre moderner Großstädte wie zu den Folgen bäuerlicher Borniertheit, zu den Unglaublichkeiten unzivilisierter Menschenrassen, in denen die Erhebung vom Tierischen zum Gottähnlichen überhaupt noch kein bewußtgewordenes Problem darstellt, zum Siege der allgewaltigen Natur über den Menschen, zu den Pflichtenkollisionen ernster Menschen wie zu dem gewissenlosen Auswirken verrotteter Individuen, kurz gesagt: zu dem Wirrwarr aller Dinge, in denen Menschen im Mittelpunkt des Geschehens stehen — sei es Kultur, sei es Unkultur — ein Jasagen eines allgütigen Vaters kann unmöglich eine persönliche Gewißheit des religiösen Menschen mehr sein.

Dieser Gedanke lebte schon in Ludwig Feuerbach und brachte ihn dazu, die Gestalt des christlichen Gottes zu entschleiern als die Hochpotenzierung des menschlichen Wesens, eines umfassenderen Herrschers als wie es die Gewaltigen der Erde sind; und doch was wäre das für ein Mensch, der mit ruhigem Blick und Gewissen die unfaßbaren Gewaltbewegungen im Kosmos wie auf der kleinen Erde geschehen ließe, wofern er sie verhindern könnte. An dem Geschehenlassen bricht sich das Vertrauen auf die Vorsehung wie auf die Allgewalt. Es liegt hier etwas Unvereinbares beschlossen in der Zusammenwürfelung der Begriffe wie in dem Konnex der Tatsachen mit ethischem Empfinden!

Die persönliche Glaubensgewißheit gegenüber einem persönlichen Gott ist psychologisch-analytisch eine an egoistischen Momenten reiche Gefühlsauswirkung und findet ihre Basis in dem Streben des Menschen, sich selbst gegenüber der Unsicherheit in dem Allwirken der Natur mit Lustgefühlen zu erfüllen, wie schon David Hume meinte, daß der sehr interessierte Trieb nach Wohlbefinden die Menschen ursprünglich zur Religion geführt habe.

Der eigenen Sache wurde gewissermaßen eine transzendente Stütze verliehen, man wurde stark in der eigenen Schwäche durch Projektion der ersehnten Hilfskräfte auf die metaphysische Ebene.

Das ist schon das seelische Leitmotiv des patriarchalischen Henotheismus der unkultivierten Naturvölker und Stämme.

Sehen wir klar, so läßt eine solche Verschiebung der realen Verhältnisse stets die Objektivität vermissen, insofern, im Grunde genommen, bei allen diesen persönlichen Gottinnigkeitsgefühlen der Wert der eigenen Persönlichkeit im Vordergrunde steht und die Wertung des Interesses der Übermenschen völlig vernachlässigt wird. Tiefgründige Religion und Ethik können nur den Menschen im Rahmen der umgebenden Menschheit anerkennen, können nur die eigenen Strebungen in Beziehung auf die Umwelt rechtfertigen und bedürfen nicht der Idee einer Sonderförderung durch eine personifizierte Allmacht, zumal in der menschlichen Gemeinschaft lediglich eine Wechselwirkung als das oberste Gesetz gilt, was besagen will, daß des einen Förderung des anderen Niedergang bedeutet.

So ist es im Kriege, wenn hüben und drüben der Schlachtengott helfen soll, wenn Könige „von Gottes Gnaden" andere Könige „von Gottes Gnaden" entthronen, wenn gewählte Pfarrer in neuen Gemeinden von dem Rufe Gottes reden, den sie in sich verspürt haben wollen, während der Nichtgewählte sich still hinter die Hoffnung verschanzt, bei der nächsten Pfarrerwahl in einer anderen Gemeinde vielleicht mehr Liebe zu gewinnen; kurz, es ist bei jeder Konkurrenz dasselbe Lied, und eben die Konkurrenz ist der gegebene Faktor, der die Eigenliebe aufs Höchste treibt. Ihrer wird sich der Mensch nur so schwer bewußt, um so lieber verschiebt er die psychologische Ebene und begrüßt in der Förderung der Eigenliebe so gerne dann das göttliche Walten, während beim Unterlegenen es dann meist um die „göttliche Fügung" stille wird.

Das persönliche „Ruhen in Gott" hat psychologisch eine recht vielgestaltige Wurzel, und es will eine gefährliche Pseudo-

religion bedeuten, wenn der Mensch sich diesem seinen religiösen Instinkten entstammenden Gefühle ein Mäntelchen göttlicher Inspiration umhängen will. Wir können nicht anders, als in dem Kulturgedanken leben, den die Auswirkung menschlich bedeutendster Geister schafft, wir dürfen aber nicht auf ein persönliches Gotteseingreifen da pochen, wo der Gang der Ereignisse gerade unseren persönlichen Intentionen entspricht.

Nur da mag der Mensch seinen Gott in sich fühlen, wo er in tiefster sittlicher Überzeugung sich selbst gerecht ist. Das ist Jesu Religion gewesen, und er ist durch die Welt und ein Land geschritten, das sich von der modernen Lage in weitestem Umfange unterscheidet. Nur den unerschütterlichen Glauben an das treibende sittliche Moment in seiner Seele können wir heute als den springenden Punkt seiner ethischen Betätigung und unserer Nachfolge für unsere moderne Ethik heranziehen, aber nicht den persönlichen Gottesglauben, an dem Jesus so reich war, weil seine Seele dem wirklichen Weltgeschehen und ihren widerstreitenden Problemen im Grunde genommen fremd und um so mehr einer religiösen Versenkung in das, wie es nach menschlichem Sehnen doch sein möchte — ein Vater und sein Volk, eine ewig wirkende Gerechtigkeit und keine Sünde! — zugetan war.

Weinel hat recht: Jesus hatte eine Heiligen-Natur! Heilige sind stets weltabgewandte Größen, Idealgestalten, innerlich überaus gefestigte Naturen, ihre Welt ist das Hochland der ausgleichenden Prinzipien, sie leben eigentlich in einer ganz anderen Welt, wie in der, die sie umgibt, sie sind völlig Gedankenmenschen auf dem Boden der eigenen künstlerischen Kraft und ihr Schöpferisches, das ihnen beiwohnt, hat eigentlich nur Gestaltungskraft für die Erringung und Festigung ihres eigenen Gedankenlandes. Dem wirklichen Geschehen der Welt, wie sie sich nun einmal gestaltet hat in aufstrebender Kulturentwicklung, stehen sie nur in halbem Verständnis gegenüber und merken auch nicht recht, welche Kraft eben dieser ganz anderen machtvollen, überwältigenden Prinzipien gehorchenden Umwelt innewohnt. Die Kulturwelt ist nun einmal abhängig von Traditions-

faktoren, von Kulturbedingtheiten, die sich aus der Zusammenschließung der Menschen ergeben haben, von Macht und Stellung einzelner Menschen, die wiederum für sich selbst Gerechte und Ungerechte sein können, aber doch eben diese ihre sittlichen Maximen geltend machen können in der Einwirkung auf die Mitmenschen.

Gegenüber diesen Verhältnissen bleibt naturgemäß die Heiligennatur eine Individualgröße, ein großer Einsamer, wie es ja so viele gegeben hat, deren innerstes Wesen sich nicht versöhnen konnte mit der Welt, wie sie nun einmal ist. Das alles will gewiß der persönlichen sittlichen Größe eines solchen Heiligen nicht zu nahe treten. Der Sauerteig des Menschlichen wäre gewiß besser durchsäuert worden, wenn wir eben mehr Heiligen-Naturen gehabt hätten, aber wir dürfen auch andererseits nicht verkennen, daß mit dem Heiligentum die Abkehr von dem Weltgeschehen und ihren großen Problemen und damit eine gewisse Unfruchtbarkeit für die Vielheit unweigerlich verbunden ist.

Bei genauem Zusehen erkennen wir, aufrichtig gesagt, auch bei Jesus auffallend viel von dieser persönlichen, individuellen Lösung menschlicher Streitfragen aus dem Ewig-Menschlichen, mit der wir im Verbande der menschlichen Gemeinschaft direkt kaum etwas anfangen können und die vielleicht nur mittelbare Wirkungen auf unsere Gedankenbildung auszulösen imstande ist.

Das wunderbar schöne Urteil über die Ehebrecherin: „Wer unter Euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“ ist ein persönliches Empfindungsurteil Jesu, das wir seiner Person gewiß hoch anrechnen, weil es die Seele des Mannes in einer eigenartig schönen Milde offenbart, aber praktisch können wir diesem Gedanken keinesfalls folgen, es hieße dann für den Staat Unrecht begehen, wollte er den Sünder, der Buße tut, bestrafen, es hieße alles Recht aufheben, alle Selbstverteidigung der Menschheit gegenüber denen, welche den sittlichen Bestand derselben gefährden, beiseite setzen. Es zwingt eben die Not zum gerichtlichen Urteil, davor muß das Herz des einzelnen verstummen.

Besehen wir ebenso das diplomatische Urteil: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" — so haben wir keine Lösung der schwierigen Frage, denn es handelt sich ja gerade darum, was ist Gottes und was ist des Kaisers? Sind alle Forderungen des Kaisers wirklich berechtigte Forderungen? Darin angelt ja gerade das große Problem der Staaten, ob die Könige die Rechte des Staates in ihrer berechtigten Form zu wahren geneigt sind, und greifen wir in die moderne Zeit hinein, so taucht vor uns auf die Selbständigkeitserklärung Norwegens, das unter Oskar II. seine Rechte nicht gewahrt empfand und deshalb sich einen eigenen republikanischen König erkor, wir gedenken der Königstragödie von Serbien und von Portugal, in denen die Geschichte lediglich eine Folge der Entwicklungsnotwendigkeiten erblicken wird, wir fragen uns ebenso in der Umwälzung Chinas: Was ist des Kaisers und was ist Gottes? — In Jesu persönlicher, idealer und edler Anschauung können wir unmöglich die Lösung finden. Die Kulturfragen reichen eben über die Gedanken eines einzelnen, der im Banne seiner Zeit steht, hinaus.

Und so kommen wir darauf zurück: Weinel wie die modernen Theologen können heute nicht mehr, nachdem sie den historischen Maßstab an die Gestalt des christlichen Religionsstifters angelegt haben, es unterlassen, auch den Inhalt der religiösen Anschauungen Jesu in den Brennpunkt historischer und psychologischer Betrachtung zu rücken, sowie auf dem Hintergrunde unserer modernen Geistesbildung zu durchforschen. Es ist nicht angängig, der Religion als charakteristisches Zeichen nachzurühmen, daß sie das große Geheimnis in sich schließe, Widersprüche zu ertragen, ja von ihnen zu leben. Überzeugungstreue Religion kann um der Aufrichtigkeit und der Wahrheit willen gar nicht anders, als ihre Kraft aus dem Geist der Kultur zu gewinnen, aus ihr geboren zu werden, Welterkenntnis und Weltanschauung als die Probe auf ihren tatsächlichen Wahrheitsgehalt zu werten und das Gefühl der Kontrolle des Denkens zu unterwerfen.

Darin liegt in der Tat eine große Differenz in der Religionsbasis Jesu und unserer modernen Religionsanschauung. Jesu war getragen allein von dem Gefühl, und seine Religionsideen rückten gar nicht in den Spiegel des kontrollierenden, kritischen Denkens, einer analysierenden Gelehrsamkeit hinein, weil ihm der Wahrheitsgehalt der rationellen Erkenntnis völlig einflußlos blieb auf die Gestaltung seiner religiösen Empfindungen.

Dieses Überwiegen des Gefühls über das Denken in Jesu religiösen Anschauungen wollen wir gewiß nicht mit geringschätziger Kritik stempeln. Es lag begründet in der ganzen Persönlichkeit des einfachen Zimmermannssohnes, dem die griechische Gelehrsamkeit und wahrscheinlich auch die gründliche Kenntnis jüdischer Wissenschaft noch verschlossen war; finden wir doch nicht ein einziges Wort, das die Weisheit des Plato und Aristoteles in das Licht reformatorischer Ideen gestellt hätte. Jesus war das Religionsgenie aus einer eigenen Religions- und Gefühlstiefe heraus und unterschied sich damit grundsätzlich von Buddha, dem eine gründliche philosophische Bildung und dazu ein erlesen-aristokratisches Milieu eigen war, aus dem zusammengenommen heraus er ein System entwickelte, zu dessen Träger ihn seine tiefreligiöse, sittliche Charakteranlage befähigte. Das „Proletarische" in Jesus finden wir ins rechte Licht gerückt bei Max Maurenbrecher[1]).

Diesen kausalen Gesichtspunkten kann sich die moderne Theologie, wenn sie historisch und psychologisch arbeiten will, nicht verschließen. Sie hat sich in der Tat zu hüten vor dem, was W. v. Schnehen den „modernen Jesuskultus" genannt hat.

Darunter ist die romantische Verehrung des Menschen Jesus zu verstehen, die von Herder angebahnt, von Schleiermacher in bestimmte theologische Formeln gekleidet und von Ritschl endlich auf ihren Höhepunkt geführt worden ist. Sie ist geradezu die religiöse Frage der Theologen geworden. Mit der Anerkennung Jesu als ihres Meisters rechtfertigt die ge-

[1]) Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha und Von Jerusalem nach Rom, Berlin-Schöneberg 1909 und 1910.

samte liberale Theologie vor sich und anderen ihren eigenen Anspruch auf „Christlichkeit", mit dem Hinweis auf Jesu soziale Bestrebungen hofft sie die Abgefallenen zum Christentum zurückzuführen und auch der Wissenschaft durch den Lobpreis seiner Lehre und menschlichen Tugenden das Ideal zu predigen. Die ganze christliche Religion wird, wie Naumann es offen ausgesprochen hat, zum Jesusdienst und zur Jesusreligion. Ist Jesus das Urbild aller Sittlichkeit früher wie jetzt, darin konzentriert sich die Frage der modernen Theologie, und hier soll der Scheideweg sein, an dem jeder erkennen kann, ob er noch Christ ist, oder nicht. Soll die wahre Religiosität gemessen sein an der Verehrung und an dem Glauben an die ewige Bedeutung seiner Worte? —

Wir können an diesem Punkte nicht anders, als den Leitpunkten der modernen Theologie zu widersprechen.

Christentum ist, wie schon der Name sagt, nicht Glaube an Jesus, sondern Glaube an Christus, und Glaube an Jesus nur insoweit, als dieser zugleich für den Christus, den Heiland und Gottessohn gehalten wird im eigentlichen Sinn der Worte und nicht in einer modernisierenden Umdeutung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß historisch gerade der am Kreuz gestorbene Gottesheiland und nicht der Prediger und Sittenlehrer, der für seine Überzeugung in den Tod gegangen ist, also der an mystischer Ausdeutung reiche Christusglaube, erfüllt in der Person des vergotteten Jesus, dem Christentum den Sieg über die niedergehende Welt der griechisch-römischen Kultur verschafft hat. Dieser Glaube liegt allen Liedern und Gebeten der christlichen Jahrhunderte zugrunde, ohne ihn wären die Sakramente ihres tiefsten Gehalts beraubt. Dieser Glaube gehört in der Tat zum „Wesen des Christentums". Man kann auch nicht einwenden, das ursprüngliche, reine, von griechischer Philosophie noch unverfälschte Christentum habe jenen Glauben an die Gottheit Christi nicht gekannt und darum bedeute der moderne Jesuanismus, im Gegensatz zu jenen späteren „katholischen Entstellungen" die Rückkehr zu dem echten, ursprünglichen, dem „wahrhaft evangelischen" Christentum.

Zunächst ist, wie v. Schnehen betont, dieses evangelische, ursprüngliche Christentum eben nicht das allein wahre, unverfälschte, sondern vielmehr nur das werdende Christentum, und ebensowenig wie man aus der Eichel je das Wesen des Eichbaumes zu bestimmen suchen wird, ebensowenig darf man auch das Wesen der christlichen Weltreligion allein aus ihren ersten keimhaften Ansätzen zu Jerusalem herauslesen.

Bei Jesus selbst bedeutet „Evangelium", wenn er das Wort überhaupt gebraucht hat, nichts anderes als die frohe Botschaft von der Nähe des verheißenen und langersehnten Gottesreiches; und „evangelisch" in seinem Sinne kann nur das genannt werden, was zu dem Inhalt dieser Botschaft gehört oder wenigstens mit ihr in einem inneren Zusammenhange steht.

Harnack betonte auf dem Kongreß für freies Christentum 1910, daß die Protestanten, welche sich im Gegensatz zu den Katholiken „Evangelische" nennen, in erster Linie unter Evangelium die Botschaft von der freien Gnade Gottes in Christo im Gegensatz zum Gesetz sowie zur Hierarchie und dem Priestertum verstehen. Nach Harnack hat das Neue Testament ein doppeltes Evangelium: 1. die Botschaft des nahen Reiches Gottes und die Stillung des Kummers der Elenden, und 2. den Herabstieg des Gottessohnes vom Himmel, dessen Tod und Auferstehung — nur durch den Glauben. Wenn dieser zweite Teil auch paulinische Theologie sei, so sei er doch wohl schon vorher ein christliches Lehrstück gewesen, denn der Satz „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften" bezeichnet Paulus als ein überliefertes, also allgemein christliches Lehrstück ersten Ranges.

Im Mittelpunkt des religiösen Kultus der Jünger steht die Person Jesu, aber nicht die rein menschliche Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus, sondern Jesus, der Auferstandene, der kommende Weltrichter und Erlöser. Der Inhalt der urapostolischen Verkündigung ist der Glaube an die Messianität Jesu. Die älteste Form des Christusglaubens geht dahin, daß Jesus durch die Auferstehung und Erhöhung zum „Herrn und Christus gemacht worden sei" (Apostelgesch. 2, 36). Dann aber wollte man

den Gottessohn und Messias auch schon in dem irdischen Jesus sehen.

Diese Dinge sind nicht zu vergessen, und es ist nicht zu rechtfertigen, an das Jesusdogma auch nur im entferntesten das Prädikat religiös zu knüpfen. Religion kann und darf in moderner Anschauung nichts anderes sein als der Inbegriff der Beziehungen des Menschen zu einem höheren Außerpersönlichen, mag man sich dies nun als persönlichen Gott oder als ein umfassendes All vorstellen. In Jesus ruhen tiefgründige ethische Kräfte, das ist unser Standpunkt, und es bleibt die große Frage, ob diese uns übermittelten ethischen Kräfte sich in uns zu einer religiösen Ausgestaltung des eigenen Denkens fruchtbringend erweisen und eine Erlösung von der Abhängigkeit von der Natur und von einem niederen Triebleben vollziehen. Bedürfen die ethischen Anschauungen Jesu in unserer Zeit einer Modifikation für die Praxis des täglichen Lebens, so ist diese unumgänglich; darüber soll im folgenden Abschnitt noch eingehend gesprochen werden.

Strauß[1]) meinte, ihn nicht für den Lehrer einer vollkommenen Sittlichkeit halten zu dürfen.

„Schon das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheint sein Verhältnis als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht bloß für sich, seines Berufes wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt, und alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb seines Gesichtskreises. Daß dies wesentliche Lücken sind, sollte man nicht leugnen wollen, weil man es nicht leugnen kann."

Bei ruhiger Überlegung kann man dieser Auffassung von Strauß nicht unrecht geben. Gewiß ist richtig, wenn Weinel meint, man frage hier nicht nach der Qualität der Moral, die Jesus gelehrt und geübt hat, sondern ob er auch quantitativ alle Verhältnisse des Kulturlebens geschätzt und richtig gewertet habe. Allerdings ist nach diesen Dingen zu fragen, wenn man

[1]) Strauß, l. c.

in der Ethik, in der Norm der sittlichen Betätigung, einen Führer sucht, der auch den Menschen der Gegenwart, des völlig veränderten Zeitalters, befähigt, sein sittliches Ideal dem gegebenen nachzubilden. Da bleibt denn in der Tat nur der Ausweg, im einzelnen den Kernpunkt der Persönlichkeit Jesu zur Geltung zu bringen, und das ist: die persönliche sittliche Überzeugung in der Auswirkung auf das Menschentum. Daß aber diese Auswirkung den Gegebenheiten der Kultur sich anpassen muß, das ist eine unumgängliche Notwendigkeit und erfüllt die Forderung einer wahren Religion im edelsten Sinne! — Dann erst bleibt Religion eine Kraft inmitten der sich entwickelnden Geistesmächte der Kultur und macht die Menschen fähig zur fruchtbringenden Arbeit in der Förderung eines intellektuell und sittlich sich emporringenden Menschentums.

Die religiösen Gedanken erscheinen heute eng verknüpft mit umfassenden weitschichtigen Geistesbewegungen. Die Aufgaben der Gegenwart konzentrieren sich in zugespitzter Form auf die Bedrängnisse freien Geisteslebens.

Man kämpft gegen einen falschen Machtanspruch übermütiger Autorität und wehrt sich gegen einen verblödenden Ultramontanismus, welcher der Welt zumutet, sowohl Klemens den Vierzehnten, der den Jesuitenorden aufhob, als Pius den Siebenten, der ihn wiederherstellte, für unfehlbar zu halten. Unsere Zeit beschäftigt sich mit Recht mit der historischen Kritik des Katholizismus und des Protestantismus, um daraus eine freie Religion, die ein geistiger Besitzstand jedes einzelnen werden soll, aufzubauen und damit den Erfordernissen eines Kulturstaates gerecht zu werden. —

Nach Paul de Lagarde ist der Name „Christen" nach der Apostelgesch. 11, 26 zuerst, und zwar 12 Jahre nach Jesu Tode in Antiochia gebraucht worden. Christentum ist die Religion derer, welche in Jesus den Christus oder Messias der Juden erblickten und in dieser Christuswürde Jesu dessen Eigentümlichkeit und Bestimmung am vollständigsten bezeichnet glauben. Nun ist aber die Erwartung, daß ein Messias kommen werde,

in gewissen Schichten des jüdischen Volkes vor Jesu Auftreten ohne Frage vorhanden und sogar lebhaft gewesen, aber nicht in den tonangebenden Kreisen des Volkes, nicht in der anerkannten Literatur, nicht auf Grund von durchschlagenden, klaren und diese Erwartung als die Haupterwartung der Nation in den Vordergrund stellenden Erklärungen der heiligen Urkunden. Der Messiasglaube gehört dem Teile der jüdischen Gesellschaft an, welcher die sogenannten apokalyptischen Schriften hervorgebracht und bewundert hat, Schriften, von denen ein Laie, wie de Lagarde hervorhebt, sich aus dem Buche Daniel und der Offenbarung des Johannes eine ungefähre, aber für die ganze Art viel zu günstige Vorstellung machen kann.

Jesu Idee über das Verhältnis zu seinem Volke ist nach den uns vorliegenden Berichten keineswegs klar konstruierbar. Es bleibt zweifelhaft, ob Jesus sich, meint de Lagarde, als den Messias ausgegeben hat.

Man hat, wie ich hierzu bemerke, für die Wahrscheinlichkeit dessen angeführt: 1. daß Jesus das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi nicht klar zurückgewiesen hat, 2. daß Jesus in Jerusalem als König einzog und sich tatsächlich huldigen ließ: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ 3. sein Bekenntnis vor dem Hohen Rat, wegen dessen er gekreuzigt wurde nach der Verurteilung, 4. die Inschrift: „rex Judaeorum“ über dem Kreuz, 5. die Tatsache des Glaubens an den auferstandenen Jesus, die psychologisch nicht denkbar wäre, wenn sich nicht Jesus zu Lebzeiten selbst als den Messias bezeichnet hätte. In der Tat hat die psychologische Auffassung, daß man in Jesu selbst eine geschichtliche Entwicklung von der Vision der Versuchung zum Lehrer und einen allmählichen Übergang von dem prophetisch gestimmten Messiasideal zu dem apokalyptischen des himmlischen Menschensohnes anzunehmen habe, viel für sich.

Aber sei, wie ihm wolle, es bleibt die schwerwiegende Alternative, meint de Lagarde, bestehen: entweder hat sich Jesus für den in gewissen Kreisen erwarteten Heiland gehalten, dann knüpft er nicht an die Gesamtentwicklung des jüdischen

Volkes an, oder aber Jesus ist den Messiasträumen der unteren Schichten Israels gegenüber kühl geblieben, dann dürfte man ihn kaum als den Messias oder Christus und sich selbst als seinen Anhänger einen Christen nennen. Und doch hatte dieser Mann eine Jüngerschar, aus deren Mitte nur zwei, Petrus und Johannes, bedeutend genug waren, um ihren Herrn und Meister genügend zu verstehen, daß sie selbst historische Zeugen für die Bedeutung des eigenartigen Jesus wurden. In der Tat hatte Jesu Auftreten und Lehre ein eigengeprägtes kulturelles Element, so daß schon kurze Zeit nach Jesu Tod es tatsächlich nicht möglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft festzulegen. Dafür ist Paulus der beste Beweis.

Psychologisch liegt seine Bekehrung durchaus im Bereich der natürlichen Möglichkeit, wenn wir seine fanatische Natur voll würdigen. Und hierbei zeigt sich gerade das Eigenartige dieser Natur, denn Paulus wurde durch seine Bekehrung durchaus kein Geschichtsforscher Jesu, sondern ein mystischer Interpret der historischen Jesusgestalt und damit die unbrauchbarste Geschichtsquelle für die Historie Jesu. Er rühmt sich nach dem Galaterbrief ausdrücklich, nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem zu den Aposteln gegangen zu sein, er hat sich vielmehr nach Arabien gewendet, wo er 3 Jahre verblieb, ist dann auf 14 Tage zu Petrus nach Jerusalem gereist, den er allein von den Aposteln gesehen habe, abgesehen von Jakobus, dem Bruder Jesu; 14 Jahre nach diesem ersten kurzen Besuch ist er ein zweites Mal nach Jerusalem gekommen und hat sich mit Jakobus, Petrus und Johannes auseinandergesetzt. Es leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß bei solchen Grundlagen Paulus als ein Schilderer der historischen Jesusfigur nicht in Betracht kommen kann. Paulus ist ein theologischer Philosoph über Jesus auf Grund seiner ausgesprochenen hellenischen Bildung und muß als solcher im Rahmen seiner Zeit gewertet werden, aber unsere Zeit kann sich unmöglich auf ihn als Gewährsmann berufen, um aber auch nur etwas einigermaßen Gesichertes über Jesus in seinem irdischen Lebensgange zu erfahren.

Jesu sittliche Persönlichkeit, sein Vaterglaube und sein Wirken im Volke, sein Gebot der Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes, seine Predigt der Sanftmut und Barmherzigkeit: alles dies finden wir bei Paulus völlig übergangen. Jesus ist bei Paulus auch nicht der Helfer der Armen und Bedrängten, so daß selbst Wernle, einer unserer bedeutendsten Vertreter moderner Theologie sagt: „Wir erfahren von Paulus am allerwenigsten über Person und Leben Jesu. Wären alle seine Briefe verloren, wir wüßten von Jesus nicht viel weniger als jetzt."

Das historische Kolorit läßt der paulinische Jesus zweifellos vermissen, so daß Artur Drews sogar so weit geht, in dem paulinischen Jesus den Menschen überhaupt zu verleugnen und in Pauli Schilderung ein himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut erblickt, den in Paulus offenbar gewordenen „Sohn Gottes", den Messias, wie die jüdische Apokalyptik ihn verkündigte, den präexistenten „Menschensohn" des Daniel und seiner Geistesverwandten, den geistlichen „Idealmenschen", wie er in den Köpfen der von platonischen Ideen beeinflußten Juden spukte, den auch Philo als metaphysisches Urbild des gewöhnlichen sinnlichen Menschen gekannt und in 1. Moses 1, 27 angedeutet gefunden haben wollte. Er ist der „große Mensch" der indischen Legende, der auch in Buddha und auch in anderen Erlösergestalten erschienen sein sollte, der Purusha der vedischen Brahmanen, der Mandâ de hajjê und Hibil Ziwâ der von indischen Ideen beeinflußten mandäischen Religion, der Sektengott des synkretistischen Judentums.

Es ist in der Tat ein religionsphilosophisches Problem, vor dem wir hier stehen. Erkennen wir in Pauli Theologie den Mangel konkreter historischer Grundlage, so liegt allerdings die Vermutung nahe, daß Pauli großes philosophisches System der religiösen Spekulation und der Metaphysik füglich einzureihen ist, gleichwie der Glaube an einen Mittlergott, einen göttlichen „Sohn", einem „Erstgeborenen aller Schöpfung", in dem alles, was besteht, geworden ist, der auf die Erde herniedersteigt, sich in menschlicher Gestalt erniedrigt, für die Menschheit einen schmach-

vollen Tod erleidet, aber herrlich wieder aufersteht und in seiner eigenen Erhöhung und Verklärung die ganze Erde zugleich mit erneuert und vergeistigt, wie Drews ausführt, bei den heidnischen Nachbarvölkern schon längst bestand, in jüdischen Kreisen mindestens seit den Tagen der Propheten.

Paulus hat der entstehenden Kirche die Luft des Alten Testaments wieder vermittelt und die jüdische Opfertheorie aufs neue belebt.

Das Evangelium ist eine durch religiöse Genialität gefundene Darlegung der Gesetze des geistigen Lebens, sagt Paul de Lagarde[1]), es ist also wesentlich Beschreibung, so sehr der Philosoph versuchen wird, auch die Grundsätze etwa der Mechanik in sein System einzufügen, dabei sich aber nicht beikommen läßt, Keplers Ellipsenrechnungen, das Newtonsche Gravitationsgesetz oder die erste Formel Laplaces zu kritisieren, sondern nur darauf ausgeht, seine Gesamtanschauung von der Welt so zu bilden, daß Keplers, Newtons, Laplaces Gesetze sich mit ihr vertragen und in ihr Platz finden, so wird er auch versuchen, die Gesetze des geistigen Lebens, die Prinzipien der Geschichte und der Ethik in sein System einzufügen. Durch Beobachtung des Lebens ist das Evangelium bisher noch immer bestätigt worden: Man kann daher ruhig jedem freistellen, das Evangelium stückweise aus der Geschichte und dem Leben zu sammeln, während er es einfacher so leidlich schon beieinander finden kann. Immer aber werden Anschauungen wie die vom Reich Gottes, von der Sünde, von dem Wege, auf welchem man der Sünde quitt wird, mögen sie nun aus dem Evangelium entnommen oder aus der eigenen Beobachtung des Lebens gefunden sein, genau denselben Wert haben wie Newtons Fallgesetz und alle ähnlichen Gesetze des physischen Lebens. Eine Philosophie, welche solche Gesetze nicht anerkennt, ist Narretei.

Im Verlaufe der Geschichte haben wir es aber nicht mit dem Evangelium, sondern mit dem Christentume, das heißt

[1]) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften. Göttingen 1886.

dem mit jüdischen, griechischen und römischen Elementen zu einem neuen Stoffe verbundenen Evangelium, und wir haben es nicht mit der Philosophie, sondern mit Philosophien zu tun. Wir müssen auch die Artung des Menschen in Erwägung ziehen, welche die geistige Arbeit der Zeit besorgen, da diese Artung auf die Beschaffenheit der Arbeit einen bestimmenden Einfluß übt. Daraus ergibt sich die Forderung, daß unsere Glaubenslehre nicht auf Behauptungen der christlichen Kirche, auch nicht auf Aussprüche der Bibel, in welchem Umfange man diese sich denken möge, sondern allein auf das, durch weitere Beobachtung des geistigen Lebens fortwährend ergänzte Evangelium zurückzugehen hat, daß weiter alles, was in der Zeit aufgetreten und mit der Zeit vergangen ist, keinen Anspruch machen darf, zur Dogmenbildung benutzt zu werden, und daß, falls es benutzt worden ist, durch den Nachweis dieser Benutzung allein der Beweis erbracht ist, daß das betreffende Dogma einen Wert nicht besitze, daß drittens alles, was nicht in der Idee der alten Nationen (denn diese Idee beruht auf göttlichem Willen, und ist berechtigt, sich geltend zu machen), sondern in der Ausqrtung der tatsächlich bestehenden oder bestanden gewesenen Nationen, alles, was nicht in dem genialen Kerne der hier tätigen Personen, sondern in deren von der Außenwelt abhängigen, von der Sünde entstellten und am Hindringen zum Ziele vielfach gehemmten zeitlichen Erscheinung beruht, alles, was nicht auf individuelle Genialität, sondern auf den Schein derselben zurückgeht, daß dies alles gar kein Recht hat, in der Dogmenbildung mitzusprechen, und, wenn es mitgesprochen hat oder mitspricht, nicht verlangen darf, gehört zu werden. Durch diese Erwägungen gewinnen wir einen Maßstab zur Beurteilung der umlaufenden Dogmatik, der allerdings eine recht beträchtliche Anzahl Dogmen als unter der verlangten Größe zurückbleibend zurückstellen heißt. Man würde nur die Zeit verderben, wollte man sich auf eine Bekämpfung solcher Dogmen einlassen. Die Kritik der Dogmen ist durchaus in die Geschichte ihrer Entstehung gelegt, und es bleibt der bestehenden Dogmatik wenig anderer Ruhm als der, manche Fragen gestellt zu haben,

welche Beantwortung verlangen. Sie liefert Kapitelüberschriften ohne die Kapitel, und nicht ganz selten Kapitelüberschriften, zu denen es sich gar nicht verlohnt, ein Kapitel zu schreiben. —

So schrieb schon Lagarde im Jahre 1873, und in unserer modernen Zeit tönt sein mahnendes Wort wieder wie ein Erlösungsprinzip gegenüber maßlosen Ansprüchen und autoritativen Richtungsversuchen individuellen Glaubenslebens.

---

5. Kapitel.

Wandlungen der Auffassung.

Und nun kehren wir noch einmal zur Geschichte zurück.

Die nachpaulinische Zeit ist in intellektueller Beziehung arm, um so reicher an mystisch-künstlerischem und künstlichem Gestalten. Kaum ein einziger ist ein wirklich nüchtern-klarer, historisch denkender Geist, sie sind alle gebunden in einer gewissen unnatürlichen enthusiasmierten Spannung, Überspannung, die nicht die Kennzeichen einer wirklichen Geistesklarheit an sich trug, sondern allen Eingebungen und Einflüssen außerordentlich zugänglich sich erwies.

Auf dem Gebiet der Philosophie trat gegen Ende des alten römischen Reiches an die Stelle Platos: Aristoteles, welcher der ausgesprochene Liebling des ganzen Mittelalters geblieben ist. Die Lehren dieser beiden griechischen Philosophen haben die dogmatische Entwicklung des Christentums unverkennbar durchsetzt, und soll man an die Berechtigung der christlichen Dogmatik glauben, so hat man erst die Berechtigung dieser griechischen Maximen darzutun. Das Evangelium verlor seine Ursprünglichkeit, und Jesus wurde in mythologischer Herrlichkeit gräzisiert, theofiziert und mystifiziert. Darüber kann kein Zweifel bestehen.

An dieser echten glorioſen Vergottung Jesu entzündete sich die christliche Religion.

Maurenbrecher[1]) erblickt für die Festigung der Religion das Entscheidende in der Göttlichkeit, der himmlischen Herkunft, dem Sühnetod und der gegenwärtigen himmlischen Herrschaft Jesu. „Nicht die Erinnerungen, nicht das sittliche Bild des Zimmermanns, sondern das mythische Bild des gestorbenen und nun herrschenden Himmelswesens bestimmten Phantasie, Gebete und Hoffnungen seiner Gemeinden." — „Christliche Religion ist die Religion, die zu dem Gott Jesus betet; wer das nicht mehr kann, weil er keinen Mythus mehr glauben kann, der hat nicht mehr das Recht, sich zur christlichen Kirche zu zählen. Das ist die einzige Konsequenz, die um der religiösen und um der geschichtlichen Klarheit willen gezogen werden muß." Ähnliche Gedanken äußert Smith[2]).

In der Tat, tief gähnt der Abgrund zwischen jener Zeit der mystisch-religiösen Spannung auf dem Hintergrund des versinkenden Heidentums des römischen Reiches und unserem modernen Zeitalter, nicht als ob unsere heutige Zeit nicht reich wäre an religiösem Empfinden, oder die materiellen Interessen keinen Raum ließen für religiöses Denken. Das hieße die geistigen Kräfte unserer Zeit völlig verkennen. Nein, der Kernpunkt liegt darin, daß wir durch ein naturwissenschaftliches Zeitalter hindurchgegangen sind, welches uns gelehrt hat, den Dingen einen ewigen Naturgesetzen unterliegenden Kausalitätsboden zu liefern, vom angeblich Wunderbaren, Unerwarteten und zunächst Unbegreiflichen nicht unmittelbar einen Gotteseingriff zu stabilieren, sondern ruhig, wissenschaftlich, im Vertrauen auf das Ewig-Göttliche unseres eigenen Geistes, der nicht Teufelswerk, sondern menschliches, transzendent bedingtes, hohes Gut darstellt, auch wenn er zweifelt an der Tradition und dem, was anderen vor uns als heilig gegolten hat, die Erscheinungen in das System uns bekannter Phänomene zu bringen sucht.

Wir haben auch Philosophen, die mit weit ihre Zeitgenossen

[1]) Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, Berlin-Schöneberg 1909; von Jerusalem nach Rom, Berlin-Schöneberg 1910.

[2]) Smith, Ecce deus, Jena 1912.

überragendem Geiste uns in die großen Probleme eingeführt haben, uns denken gelehrt und zu sondern unterwiesen haben, daß wir nicht vor jedem Rätsel die Flucht in das der Phantasie den freiesten Spielraum lassende Reich des Supranaturalismus, oder wie wir es nennen mögen, das Reich der gelösten Fragen und des ewigen Waltens, dem wir Gesetze nach unseren eigenen Wünschen und nach jedem freistehender Willkür so gerne unterlegen, unternehmen dürfen. Auf unsere Denker und Dichter hat sich unsere moderne Zeit zu stützen, und da ist das Gebiet der psychologischen Probleme in der Tat ganz ungemein verschoben.

Wer könnte denn wirklich aus tiefster Herzensüberzeugung das Problem Jesu heute in seine Göttlichkeit verlegen? Ist denn „menschlich" und „göttlich" wirklich der Gegensatz, um den sich unser heutiges philosophisches, unser naturwissenschaftliches, ja unser persönlichstes Denken überhaupt dreht?

Der Mensch als solcher ist doch in Wirklichkeit das eigentliche Problem. Das Genie, der Künstler, der Geist als solcher: Das ist, woran sich heute unsere Ungeduld entzündet, was uns heute wirkliches Rätsel und Urgrund aller über das einfach Sichtbare hinausgehenden Spekulation bedeutet. In der Kinderzeit erfreuen uns die Märchen, in denen uns das Unmöglichste, das Paradoxe, das allem Natürlichen ins Gesicht schlagende Geschehen freundlich und lieblich geschildert wird, aber wenn wir hinauswachsen über das Alter, in dem uns das Erwachen des Schneewittchens im Sarge, das Sprechen des Spiegels, der Wolf mit der Großmutter und dem Rotkäppchen, der König Drosselbart oder das Aschenbrödel, dem die Tiere gehorsam sind bis zum Verkehr wie zwischen den Menschen untereinander, in dem uns Prinzen und Prinzessinnen, entblößt von der Abgeschlossenheit ihres höfischen Milieus, als Beglücker der armen Ausgestoßenen und Erwecker der Schlafenden zum Reiche des Wunderbaren: Realitäten sind, dann schärft sich der Blick für die Wirklichkeiten des Lebens, für die Grausamkeiten und für die Ungerechtigkeiten, durch welche die Größe des einzelnen nur selten einen kampffreien und der Anfechtung überhobenen Weg findet,

und das Problem, ja die ſittliche Pflicht des einzelnen konzentriert ſich auf das Ringen mit der Umwelt, auf den Kampf für das Recht und die Gerechtigkeit, auf die Auswirkung der perſönlichen Fähigkeiten, welche nicht unter dem Druck der Autorität und der Gebundenheit Einbuße erleiden ſollen, denn die Welt, welche ſich ihnen entgegenſtellt, hat um ihre Schaffung in der Menſchenſeele nur geringes Verdienſt, ſind ſie doch Gaben eines unbekannten Gebers, Urſchaffung und Urgeſchenk dem einzelnen, ein Pfund, mit dem der Einzelmenſch wuchern ſoll!

Und wir leben dazu mit unſerem innerſten Denken und Empfinden in der Zeit, die wir nicht ſelbſt machen können, ſondern die uns gegeben iſt, und zwar mit allem, was in ihr vorgeht. Kultur iſt nichts Gemachtes von Menſchenhänden und Menſchenſinnen, ſondern es iſt eine unſichtbare Macht, deren Walten wir nur erkennen in dem Auswirken des menſchlichen Geiſtes. Gedanken machen Kultur, und wider die ſchöpferiſchen Gedanken ſich ſtemmen: das iſt mir die Sünde wider das Große, das in dem offenbar iſt, was wir Menſch nennen, dem Größten, was die Natur aufzuweiſen hat! —

Darum aber auch heißt es nicht gottlos ſein, wenn die Zeit der Philoſophen und Denker an die Himmelsherkunft eines menſchlich-gewaltigen Mannes wie Jeſus nicht mehr glauben kann, wenn ſie von einem Sühnetod nichts mehr wiſſen will und das Erlöſungsproblem ganz unmöglich gelöſt auffaſſen kann darum, daß ſich ein Gerechter für die Menſchheit angeblich in den Tod führen ließ. Welcher Menſch verdiente heute nach unſerem innerſten ethiſchen Empfinden aber auch nur das geringſte Mitgefühl, das mindeſte Verſtändnis, der um der Ungerechtigkeit ſeiner Kinder willen das gerechte Kind in den Tod hinein mißhandeln ließe? Unſere Zeit iſt in der ethiſchen Auffaſſung doch zu ganz anderen, klareren Prinzipien vorgedrungen, und ſieht ſich außerſtande, um der Ungerechtigkeit einer Vielzahl einen Gerechten mißhandeln zu wollen. Und wollte einer ſagen: mein Gerechtigkeitsgefühl verlangt aber dieſen Ausgleich, ſo würden wir dieſen Götzendiener ſeines eigenen Gefühls mit Recht vor

die Gerichte fordern, ja vielleicht ihn überhaupt nicht für zurechnungsfähig erachten, weil er seine eigenen Geistesproduktionen nicht dem rein menschlichen, zivilisierten Denken und Empfinden anpassen kann. Darauf ist schon im I. Teil unseres Buches hingewiesen worden.

Und nun gar einem Gotte, einem Übermenschen, diese Gerechtigkeitsunerbittlichkeit zutrauen? — Es klingt für uns wie aus der Zeit der Märchen und naiven Dichtung die Kunde von der Sühne, ja die psychologischen Angriffspunkte in der ganzen Frage der Gerechtigkeit liegen überhaupt so ferne von dem, was in alter Zeit den Sühnetod Jesu an menschlichen Gedanken umgeben hat, daß wir heute gar nichts mehr mit diesen alten Methoden der Gerechtigkeitsdispute anfangen können. Gestehen wir es uns offen: wir sind darüber hinausgewachsen, und, soll ich im Stile der Gläubigen reden, so möchte ich sagen: Gott hat uns in 19 Jahrhunderten so viele gewaltige Menschen geschenkt, die mit ihren Ideen und Empfindungen die Kultur und ihre sittlichen Überzeugungen gebracht haben, daß es eine verständnislose Undankbarkeit bedeutet, wenn wir heute an den Gedanken der Urzeit des Christentums noch festhalten wollen, wenn wir an einem hohen, großen Menschen die Himmelsreise zur Erde, die Geburt durch den Leib einer unbefleckten Jungfrau hindurch — die sexuellen Dinge sind der Mystik liebstes Kind! — ein Scheinwallen auf Erden und einen Sühnetod auf Geheiß des himmlischen Vaters als einen unleugbaren, ja den wichtigsten Bestandteil seines ganzen Seins betrachten.

Wir tun der Größe Jesu unrecht, haben wir es doch mit der historischen Jesusfigur zu tun, und wo die historische Konstruktion der möglichen Gestaltung entbehrt, da ist die Wirkung der christlichen Idee und diese selbst, d. h. die Jesuslehre, Gegenstand der Betrachtung.

Die Jesusidee ist die Idee der werktätigen Menschenliebe in voller Reinheit und gesäubert vom gesetzmäßigen Äußerlichen, die Versenkung des Individualmenschen in die Pflichten des Menschentums! —

Das ist eine so überaus klare Predigt, mit der alle Satzungen des Kirchentums nichts zu tun haben. Jesus hat nie eine Kirche gestiftet und seine mit den jüdischen Satzungen brechende Religion hat in ihrem innersten Wesen nur das eine Postulat im Auge, daß der Mensch, jeder für sich, die Forderungen des Menschentums erfülle in persönlicher Frömmigkeit, die keine Kirche zu geben vermag, sondern die nur auf persönlicher Erfahrung über menschenfeindliche natürliche Triebe beruht, die der Geist überwunden hat.

Jesus hat persönlich sicher nicht den Nachdruck auf seinen Tod gelegt, wie es die Kirche getan hat, sondern in ihm hat das „Reich Gottes" den künstlerisch-gestaltenden Genius gewonnen. Sein Leben, nicht sein Tod ist die Grundlage.

Wie aber seine Lehre in der Gegenwart eine Geistesmacht überhaupt ist und in unseren Kulturgegebenheiten sein kann, werden wir in dem folgenden Abschnitt zu behandeln haben.

In der Verinnerlichung des Einzelmenschen erblicke ich die produktive Kraft des Kernes der Jesuslehre, sobald wir sie ihres historisch-nationalen Rahmens entkleiden. Allein diese Jesusphilosophie vereinigt die so außerordentlich verschiedenen Bilder, die man sich in den einzelnen Jahrhunderten von Jesus gemacht hat und die man in unserer psychologisch und zugleich historisch gerichteten und geschulten Zeit allein auf die ganz verschiedene Denkweise in den einzelnen Jahrhunderten, die eng mit der Entwicklung der Kultur zusammenhängt, zurückführen muß.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ganze Auffassung der Person Jesu in der urchristlichen Zeit abhängig ist von dem allgemeinen Zusammenbruch der religiösen Werte der Antike, ferner daß die ersten christlichen Jahrhunderte unter dem Banne antiker Gottesverherrlichung die kompliziertesten metaphysischen Spekulationen über die Gottes- und Menschennatur Jesu hervorgebracht haben und damit dem historischen Jesusbilde und seinem ethischen Grundkern außerordentlich schadeten. Denken wir an das Jesusbild der Reformation, so findet sich ein neuer Gegensatz zur Jesusanschauung des philosophischen 18. Jahr-

hunderts und noch mehr zum Bilde des historischen Christus, wie ihn das 19. Jahrhundert in Anlehnung an Schleiermacher, Baur, und vornehmlich an David Friedr. Strauß durch die kritisch-historische Methode, welche die Schwester der von entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkten beherrschten Naturwissenschaften seit Goethe, Lamarck und Darwin und ihrer Methodik ist. In der raffaelitischen Zeit in Italien hat man in der Kunst Jesus ganz anders gesehen, wie in der deutschen Kunst unter Albrecht Dürer, und wie anders hat Jesus auf die Niederländer gewirkt! Der Jesus Uhdes ist ein ganz anderer wie der Eduard v. Gebhardts. — Der Meister des Christentums hat außerordentlich verschiedenartig auf die Menschen, auf ihr geistiges Auge seinen Eindruck hinterlassen, wie verschiedenartig wirkt er noch heute auf den modernen Sozialdemokraten und den bürgerlich Gesinnten. Jesus unter dem politischen Gesichtspunkte, es ist vielleicht die praktisch wichtigste Jesuskritik für die Masse, übrigens auch die schwierigste. Aber es ist nicht zu leugnen, der Gesichtspunkt ist gegeben, und er hat tiefreligiöse Menschen, F. Naumann voran, auch Göhre, Kutter u. a., an dem Jesus der Kirche und der Historie irre werden lassen. Jesus spielt in der sozialdemokratischen Literatur keine geringe Rolle und an ihm haben sich Männer wie Losinsky[1]) und andere versucht. Ich erinnere auch an die Jesusauffassungen von Eduard v. Hartmann, Stirner, Richard Wagner und Schopenhauer wie Nietzsche.

Es ist kein gering anzuschlagendes Verdienst von Pfannmüller[2]), uns „Jesus im Urteil der Jahrhunderte" geschildert zu haben.

Drews[3]) wie Lublinski[4]) sind nicht ohne Einfluß auf die gesamte moderne Jesusauffassung geblieben.

---

[1]) Losinsky, War Jesus Gott, Mensch oder Übermensch? Berlin 1906.

[2]) Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Leipzig 1908.

[3]) Drews, Die Christusmythe. Jena 1910.

[4]) Lublinski, Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. Jena 1908.

„Die religiöse Position der Liberalen", sagt Maurenbrecher[1]), „beruht seit Albrecht Ritschl darauf, daß das eigentliche Evangelium, der eigentliche Ursprung der neuen Religion, die wirkliche Offenbarung in dem sittlich-religiösen Charakter des Menschen Jesu liege, wie ihn die drei ersten Evangelien historisch treu enthüllen. Der Mensch Jesus in der herzüberwindenden Kraft seiner Bruderliebe und seines Gottvertrauens, in der Reinheit, Hoheit und Demut seiner Erscheinung sei für jeden, der ihm nachfühlen lerne, die einzige sichere Offenbarung für die Existenz eines überweltlichen, persönlichen Gottes; er sei die größte religiöse, sittliche, erzieherische Kraft auch noch in der Gegenwart. Alles was Paulus, Johannes, die Kirchenlehre über seine Gottheit ausgesagt hätten, sei nur eine Wirkung dieses persönlichen Eindrucks gewesen, nur Bild und Titel, in dem man das unausdenkbare Erlebnis dieser seiner Person habe ausdrücken wollen. Damit war jedes Dogma beseitigt und war doch auch wieder erhalten als Ausdruck des Dankes und der Pietät der Gemeinde. Und es war eine dogmenfreie Religion gewonnen, die rein auf dem an den Evangelien gemachten Erlebnis, ohne philosophische Beweise für das Dasein Gottes, begründet war. So haben Hermann, Harnack, Rade ihre Schüler predigen gelehrt, so ist es seit mehr als 20 Jahren in der „Christlichen Welt" jede Woche zu lesen; so redet auf seine Weise Johannes Müller, und Tausende folgen ihm; so wird auf Hunderten von Kanzeln gepredigt, und diese Form der Religion ist es, die durch die geschichtlichen Ergebnisse wirklich zu Ende ist." —

6. Kapitel.

Zur Geschichte des Jesusbildes.

Vergegenwärtigen wir uns mit Pfannmüller[2]) in Kürze die Geschichte des Jesusbildes, so kann uns der sinnlose Kampf nur

[1]) Maurenbrecher, l. c.

[2]) Pfannmüller, l. c.

ein herzliches Bedauern abnötigen. Unendlich viel Herzeleid, unendlich viel Blut bedeckt die Wahlstatt des dogmatischen Streites; es ist, als wenn die Menschheit das Besinnen auf sich selbst und die Suche nach den höchsten geistigen Gütern im klaren Menschendenken und Fühlen völlig vergessen hätte, oder doch ist es wohl ein Zeichen klarer Geistesentwicklung, wenn wir heute mit unendlichem Weh herabblicken auf die Martern, welche der Kampf um die Deutung Jesu der Menschengemeinschaft vermittelte, wenn wir milde geworden sind in der Beurteilung unserer Mitmenschen, wenn wir religiöses Denken in seinen hundertfachen Varietäten zu werten gelernt haben, wenn wir religiösen Fanatismus gerade so als Zeichen niederer, den tierischen Trieben nahestehender Kulturstufe einschätzen, wie die rücksichtslose Auswirkung egoistischer materieller Strebungen uns ein Verrat am Menschentum dünkt.

In einen großartigen, in seinen Grundzügen aber durchaus jüdisch-apokalyptischen Rahmen sehen wir die Person Jesu hineinversetzt in der Offenbarung Johannis. Hier lebt der Glaube an den Messias, der in den Wolken des Himmels zum Gericht kommen soll, nachdem er sein Lebenswerk, den blutigen Tod für die Sünden der Menschen zu erleiden, erfüllt hat. Jesus ist das Lamm, das geschlachtet wurde (nach Jes. 53) und uns losgekauft hat durch sein Blut von der Herrschaft des Satans und uns zu einem Königtum und zu Priestern gemacht hat.

Der fleischgewordene „Logos" war als Begriff jedem gebildeten Griechen aus der Philosophie bekannt. Nun betrachteten die Apologeten des 2. Jahrhunderts es als ihre Aufgabe, das Christentum gegenüber den heidnischen Anfeindungen als die höchste und allein wahre Philosophie zu beweisen. Aristides von Athen, Justin aus Samarien, Tatian von Assyrien, Athenagoras von Athen und Theophilus von Antiochien gehören zu dieser Gruppe: Der ewige und unveränderliche Gott hat sich durch seinen Logos den Menschen geoffenbart, Christus ist das Erstlingswerk des Vaters, mit ihm wesensgleich und der Mittler zwischen Gott und der Welt. Er hat die Welt geschaffen und den Menschen

Verſtand und freien Willen gegeben. Durch ihn kann der Menſch der Unſterblichkeit teilhaftig werden. Aber die Menſchheit ſeufzt unter der Macht des Teufels und von ihm kann nur der Gottesſohn befreien, der die Weisſagungen der alten Propheten erfüllt.

Inmitten der chriſtlichen Gemeinden ſelbſt erhebt ſich dann die Schar der Gnoſtiker. In den Inhalt ihrer Lehren drängen ſich in ſonderbarer Verknüpfung jüdiſche, babyloniſche, perſiſche, ſyriſche, ägyptiſche und griechiſche Religionsvorſtellungen hinein. Die Entſtehung der Welt, die tiefe Sehnſucht nach Offenbarung und Erlöſung werden ihnen Probleme, zu deren Löſung ſie die ſeltſamſten, wenn auch nicht der Tiefgründigkeit entbehrenden Ideen produzieren. Doch laſſen gerade die Gnoſtiker ein gefühlsmäßiges Suchen nach Erfaſſung der Perſönlichkeit Chriſti keineswegs vermiſſen, wenn ſie auch mit ihrer Idee des „oberen Chriſtus", der als göttlicher Aon im Himmel weilt, und des „Menſchen Jeſu" eine eigenartige und für das religiöſe Bewußtſein wenig förderliche Spaltung der Perſon Jeſu herbeigeführt haben. Die geſchichtliche Perſon Jeſu tritt völlig in den Hintergrund. Der irdiſche Jeſus wird zu einem bloßen Scheinweſen, man leugnete ſeine wahrhafte Geburt, ſein wirkliches Leiden, Sterben und Auferſtehen. Das alles blieb Schein und Jeſus war völlig der pſychologiſch-menſchlichen Attribute entkleidet.

Mit einer hübſchen ſymboliſchen Einleitung hat W. Köhler[1]) ſein Werk über „die Gnoſis" eingeführt, aus der wir eine Beurteilung der hiſtoriſchen gnoſtiſchen Bewegung gewinnen können:

„Als aber Jeſus geboren war in Bethlehem in Judäa in den Tagen des Königs Herodes, ſiehe, da erſchienen Magier vom Morgenland in Jeruſalem und ſagten: wo iſt der neugeborene König der Juden? Wir haben nämlich ſeinen Stern geſehen im Oſten und ſind gekommen, ihm zu huldigen." — Sinnig ſpiegelt ſich in dieſer Legende des erſten Evangeliſten (Matth. 2, 1—12)

[1]) W. Köhler, die Gnoſis, Tübingen 1911.

der Gruß des Orients an die am Geisteshimmel neu sichtbar gewordene jüdische Religionsform.

Jesus war in Jerusalem in Judäa in den Tagen des römischen Statthalters Pontius Pilatus gestorben, aus dem Todesschauer seiner Jünger heraus aber war die Gewißheit geboren: Er lebt! Er ist auferweckt worden! Er kommt wieder!, und diese Gewißheit war Sammlungsmotiv geworden für eine kleine Gemeinschaft Messiasgläubiger in Jerusalem und an anderen Orten Palästinas, und dank der Schöpferkraft einer geistesgewaltigen Persönlichkeit, die sich an den Schranken des Judentums zerrieben hatte, war die Gemeinschaft aus der Konventikelenge hinausgehoben worden auf die große Weltbühne und hatte hier, gefestigt durch eine straffe und ausschließliche Konzentration der Gedanken um die Persönlichkeit Jesu, des Christus, den gewaltigen Eroberungszug angetreten durch die ganze Welt, und an die Stelle der Sekte war deutlich die Kultur und Gesellschaft umspannende Kirche zu treten im Begriff, die bisherige Herrin in jenen Reichen, der römische Staat, hatte bereits die ersten Abwehrmaßregeln gegen die unbequeme Konkurrentin getroffen, der ersten Generation war schon die zweite gefolgt, und die dritte ging bereits zur Neige, — siehe, da erschienen wiederum Magier vom Morgenland und fragten: was ist es um den neugeborenen König der Juden? Und da sie hörten und sahen, was aus ihm geworden war, freuten sie sich sehr, denn sie spürten die Verwandtschaft zwischen sich und ihm, und sie traten herzu und trugen ihre Gaben in die Christusgemeinden, und dort nahm man sie auf, verarbeitete und vermengte sie mit dem, was man schon hatte, und aus der Vermischung von Altem und Neuem entstanden in der Christenheit eigenartige Gebilde.

Diese Gebilde sind der Gnostizismus.

Die Quellen des Gnostizismus nun sind außerordentlich spärlich. Die Großkirche hat die Gnostiker als Ketzer verdammt, und zu allen Zeiten ist mit der Verurteilung des Ketzers das Gebot der Vernichtung seiner Schriften Hand in Hand gegangen. So viel aber dürfte heute klar sein: der Gnostizismus hat keinen

Stifter, er ist eine religiöse Massenbewegung. Es ist wohl richtig, daß es sich bei dem Gnostizismus um ein Ineinander und Durcheinander von Vorstellungen aus verschiedenartigsten Wurzeln handelt; gerade diese Mischung ist wohl das Charakteristische, sie bildet selbst ein Religionssystem: den Synkretismus. Hier, bei diesem Mischprodukte, das proteusartig die verschiedenartigsten Formen annehmen konnte, liegen die Ursprünge des Gnostizismus, den Synkretismus bezeichnen im Bilde die „Magier aus dem Morgenlande", die das Christentum aufsuchten und mit ihm die gnostischen Gebäude aufführten.

Und nun faßt W. Köhler sein Urteil über die gnostische Bewegung folgendermaßen zusammen:

Um das Jahr 180 ist die ganze Entwicklung abgeschlossen. „Mit dreifachem Walle umgeben" ging die Kirche aus dem Kampfe gegen die Gnosis hervor. Sie war eine andere geworden. Wir haben jetzt überhaupt erst das Recht, von der Kirche zu reden. Die Mannigfaltigkeit der individuellen Gemeinden beginnt — und gewiß muß man das: beginnen, unterstreichen, es ist nicht von heute auf morgen geschehen — der Uniformität zu weichen, ein Glaube, ein Kanon, ein Bischof allenthalben, jetzt schließen sich die Gemeinden zu der Kirche zusammen, und diese Kirche nennt sich: katholische. Die Abwehr der Gnosis ist zugleich die Bildung der katholischen Kirche. Der Begriff ist ursprünglich geographisch gedacht von der über die ganze Erde verbreiteten Kirche, sehr bald aber wandelt er sich um in eine dogmatische Bedeutung = die eine, allgemeine Kirche, die allenthalben die gleiche ist. Verloren hat die Christenheit bei dieser Entwicklung viel, sehr viel, ihre ganze soziologische Struktur ist verändert, sie hat den Geist verloren und ist Buchstabe geworden, sie hat die Freiheit eingetauscht gegen das Gesetz, das köstliche Gut der Lehrfreiheit existiert nicht mehr, Freiheit ist nur möglich innerhalb der Schranken des Bekenntnisses. Und mit der Bindung der Lehrfreiheit haben alle die Unannehmlichkeiten des Lehrzwangs, Rechthaberei, Verketzerung usw. ihren Einzug gehalten, den Ketzer im technischen

Sinne hatte man bisher nicht gekannt. „Häretiker" war der, der anderer Meinung war, jetzt wurde er der Ketzer, mit dem jede Gemeinschaft ein Greuel war. Eine Orthodoxie bildete sich aus, unter Führung des Bischofs. Gewiß, der damalige Katholizismus war noch nicht der heutige, den unfehlbaren Papst und manche andere Verfestigung besaß man noch nicht, aber das Prinzip ist damals aufgestellt worden. Und der Weg zum Papsttum war auch schon gebahnt.

Indem die Kirche sich zur katholischen zusammenschloß, hat sie das Christentum gerettet. Um Sein oder Nichtsein des Christentums hat es sich gehandelt; man darf das nicht übersehen, darf die Gefahr des Gnostizismus nicht unterschätzen, es ist vielleicht die gefährlichste Krisis gewesen, die das Christentum durchgemacht hat. Was wäre denn eingetreten, wenn das Christentum in der Form des Gnostizismus zum Siege gelangt wäre? Wäre es überhaupt noch Christentum geblieben? Antwortet man ja, so muß man sofort hinzufügen: aber ein durchaus verwaschenes und verblaßtes Christentum. Der Gnostizismus hätte das Christentum erstickt im Religionssynkretismus, es wäre — die gnostischen Schriften zeigen das nur zu deutlich — mit allen möglichen Elementen, babylonischen, ägyptischen u. a. zersetzt worden und so allmählich zerflossen, ohne seine Eigenart zu wahren. Der Gnostizismus hätte das Christentum aus seinem historischen Boden herausgerissen, die Wurzeln, mit denen es in der Erde fußte, abgeschnitten und es in die Luft der Spekulation entführt. Dort aber wäre es schließlich wie eine Seifenblase zerplatzt, es wäre untergegangen, wie die anderen synkretistischen Gebiete untergegangen sind. Denn religionsgeschichtlich stellte die Gnosis das Christentum an das Ende der Antike, es wäre mit dieser gefallen. Die Gnostiker sind keine Männer der Zukunft, die ganze Erscheinung der Gnosis ist nicht die Eingangspforte zu einer neuen verheißungsvollen Bahn des Christentums, sie ist vielmehr ein Versuch der Antike, die neue Religion konkurrenzunfähig zu machen durch Herüberzerrung ins eigene Lager — ein Sterbender klam-

mert ſich an das Leben! Um ſich halten zu können, bedurfte das Chriſtentum der Macht der Exkluſive, die wollte ihm der Gnoſtizismus rauben. Gewiß, auch er war Offenbarungsreligion, aber alle die fremden Elemente waren Offenbarung, und deren Anerkennung kam tatſächlich einer Nivellierung gleich.

Dieſer religionsgeſchichtliche Prozeß iſt eine Notwendigkeit geweſen, und man ſollte eine Notwendigkeit nicht als Abfall von alten Idealen verdammen. Auch Ideale ſind nicht ewig, ſie kommen und vergehen, jedes aber hat ſeine Zeit.

Die Schuld der katholiſchen Kirche liegt nur darin, daß ſie die zeitlich bedingte Notwendigkeit zu einer ewigen ſtempeln will, daß ſie heute noch genau ſo denkt wie damals. Aber dieſe Schuld iſt eine tragiſche, weil ſie im Weſen der Sache liegt. In der apoſtoliſchen Sukzeſſion hat ſich die Kirche feſtgelegt, ſie kann nicht mehr zurück. Die apoſtoliſche Sukzeſſion gilt als gottgewollt, das iſt die Tragik. Und zu dieſer erſten Tragik kommt eine zweite: der Sieg des Katholizismus über den Gnoſtizismus war ein Pyrrhusſieg. Die Gnoſis ließ ihre Spuren in dem ſiegenden Chriſtentum zurück, und das Chriſtentum hat ſie bis auf den heutigen Tag nicht verloren. —

Mit der Zeit des Gnoſtizismus haben die Spekulationen und der Streit über Menſchheit und Gottheit Chriſti die geiſtesregen Chriſten jahrhundertelang nicht mehr verlaſſen. Das apoſtoliſche Glaubensbekenntnis iſt uns im Texte des 4. Jahrhunderts überliefert, während der urſprüngliche Text ſehr wahrſcheinlich zwiſchen 150 und 175 in Rom entſtand, wahrſcheinlich mit der beſtimmten Tendenz eines Bekenntniſſes gegenüber den Gnoſtikern.

Irenäus und Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes treten in den Mittelpunkt der Kirchengeſchichte und vollziehen die Verſchmelzung des Chriſtentums mit der helleniſchen Bildung. Der ſchwere Streit des Arius und Athanaſius über die Gottgleichheit und Gottähnlichkeit Jeſu klingt unſerem modernen Empfinden ſo fremd, ſo verirrt, daß man nur mit Bedauern die immer tiefer greifende Entfernung des religiöſen Emp-

findens von den inneren Werten der Jesusreligion feststellen muß. Das Christentum gewann einen völlig spekulativen Charakter und verlor immer mehr die Richtlinien einer praktischen Religion, im Gegensatz zur abendländischen Theologie. Diese vergaß neben der göttlichen Seite Christi nicht die menschlich-sittliche, Christus erschien ihr als reiner, sündloser Mensch und damit als Mittler zwischen Gott und den Menschen, um derentwillen sein Tod das Sühnopfer wurde. In diesem Gedankenkreise tritt dann die Person des Augustin in den Vordergrund.

Augustin macht den gigantischen Versuch, das Problem des Bösen theozentrisch zu lösen. Künstlerisch faßt er den Weltprozeß als eine Darstellung des göttlichen Wesens und führt damit in Wirklichkeit den Platonismus weiter, als er eine christliche Überzeugung vertritt. Aber mit der gesamten supranaturalistischen Denkweise jener Zeit ist damit keine rechte Übereinstimmung zu erzielen. „Sie setzt alle Wirklichkeit in Gott," sagt Rudolf Eucken[1]), „und sträubt sich zugleich gegen eine Auflösung der Welt in bloßen Schein, sie behauptet eine Welt außer Gott und sucht zugleich alles Wesenhafte dieser Welt in Gott. So beharren zwei Gedankenreihen unausgeglichen nebeneinander, ja es vermengen sich eine göttliche und eine menschliche, eine ewige und eine zeitliche Ansicht der Dinge. Augustins Lehre hat in ihrer schroffen Härte eine riesenhafte Größe, solange sie ganz bei Gott verbleibt und alles menschliche Ergehen dem göttlichen Leben als bloßes Mittel und Werkzeug einfügt. Aber so völlig läßt sich für uns, die wir mitten im Kampfe stehen und eine Entscheidung zu treffen haben, die Betrachtung vom Menschen her nicht verdrängen; sie kann aber nicht Raum gewinnen, ohne das Ewige auf den Boden der Zeit zu ziehen."

Der reinen Spekulation bedeutet das Christentum ein übergeschichtliches Gegenwirken des ewigen Gottes gegen die Auflehnung des Bösen und eine Offenbarung göttlicher Kräfte. Augustins Sinn für das Große und Universale im Christentum

[1]) Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1912.

erhob das geſchichtliche Chriſtentum und die Perſönlichkeit Jeſu über die Gewöhnlichkeit einer Zeiterſcheinung. „Was jetzt chriſtliche Religion genannt wird, das war auch bei den Alten und fehlte nicht ſeit Beginn des Menſchengeſchlechts, bis Chriſtus ſelbſt im Fleiſch erſchien. Seitdem begann die ſchon vorhandene wahre Religion die chriſtliche zu heißen."

Hinwiederum iſt ihm die Größe des Chriſtentums charakteriſiert durch das Eingehen des Göttlichen in die Geſchichte zu ſichtbarer Gegenwart und dadurch verhilft es dem ganzen Menſchengeſchlechte zur Rettung. Chriſti Sendung bedeutet die Befreiung der Welt von der Welt und durch ſein Leiden und Überwinden iſt die im Sündenfall begründete Macht des Böſen über uns gebrochen.

Wir treten dann weiter ein in die Germanenzeit und den Scholaſtizismus, wir gedenken des Heliand, der unbedingt einen lebendigen Chriſtusglauben verrät und etwa um 850 von einem ſächſiſchen Geiſtlichen gedichtet wurde, der hiſtoriſch-intereſſanten Figuren des Peter Abälard, des Anſelm von Canterbury, des Bernhard von Clairvaux, um einzumünden in die eigenartige, zweifellos überaus intereſſante Erſcheinung des Franz von Aſſiſi, der zum erſten Male gegenüber dem ausgeſprochenen Vergottungsprinzip den Charakter des armen, mitleidsvollen Jeſus in den Mittelpunkt der Religion ſtellte und damit neue Bahnen einſchlug, welche um ſo freudiger zu begrüßen ſind, als in der Tat die Frage nach der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus und nach ihrem Verhältnis zueinander immer kompliziertere Formen angenommen hatte und der Tummelplatz für logiſche Spitzfindigkeiten und Haarſpaltereien geworden war.

Die alte monophyſitiſche Chriſtusanſchauung, wonach die Menſchheit Jeſu ganz in ſeiner Gottheit untergeht, hatte ſchließlich durch das Gewicht der Perſönlichkeit des Thomas von Aquino geſiegt. Demgegenüber hatte ſich die Kirche immer mehr verweltlicht, und das Papſttum erſtrahlte in einem ausgeſprochenen weltlichen Machtbewußtſein, demgegenüber nun im 12. Jahr-

hundert, besonders durch zahlreiche außerhalb der Kirche stehende Sekten, das Bild des armen Lebens Jesu und seiner Apostel in den Vordergrund gerückt wurde.

Der geschichtliche Christus steigt bei Franz von Assisi zum erstenmal wieder empor und durchdringt in seiner Menschlichkeit das entartete Denken vieler Tausende. Jesu einfaches Wesen, seine Armut, aber auch seine Liebe zu den Menschen gewinnt in Franz von Assisi einen aufrichtigen Nachahmer, die Liebe zur Natur feiert ihre Auferstehung. Und dennoch konnte er seine aufrichtige Herzensreligion inmitten der entgegengesetzten Zeitströmung nicht behaupten. Aus dem Bunde der Bußbrüder von Assisi entwickelte sich ein mächtiger Bettelorden, dessen Gefahr für die Kirche alsbald vom Papste erkannt abgewendet wurde, indem das Papsttum ihn seinen Zwecken durch besondere Privilegien dienstbar zu machen wußte. Noch in seinem Testament hat Franz von Assisi gegen diese Entwicklung des Ordens, in dem das Gelübde der Armut immer mehr an Bedeutung verlor und der sich auch gegen das Eindringen der Wissenschaft nicht zu schützen wußte, protestiert. (Pfannmüller[1].) Wir kommen auf ihn noch einmal ausführlich zurück. —

Nachdem dann Dominikus einen Orden, hauptsächlich zur Ausübung der Predigt und der Ketzerbekehrung gegründet hatte, wurde der Orden der Franziskaner und der Dominikaner für zwei Jahrhunderte der Mittelpunkt alles religiösen und wissenschaftlichen Lebens der Zeit. Neue Religiosität, neue Dichtung, neue Kunst, getragen von einer kindlichen Jesusliebe, erfüllte die Kultur. Aus dem Dominikanerorden ist Meister Eckhart (geb. nach 1250) hervorgegangen, ein höchst eigenartiger, aber weittragender Mystiker, der durch seine Beherrschung der Sprache, in die er seine tiefsten Empfindungen zu kleiden verstand, für die deutsche Prosa zweifellos bahnbrechend gewirkt hat.

Die Mystik ist bekanntlich ein Kind der neuplatonischen Philosophie, welche schon eingehende Gedanken entwickelt hatte über das Wesen der Seele und ihre Vereinigung mit Gott. Der

[1]) Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig 1908.

sinnliche Leib ist der Kerker der aus der geistigen Welt stammenden Seele und ihrer Befreiung gilt ihr ganzes Sehnen. Diese Befreiung verlangt eine völlige Abkehr von allem Sinnlichen und in dem Zustande der Ekstase wird sie von dem göttlichen Lichte erleuchtet, das sie zum Einswerden mit Gott führt.

Die Vereinigung dieser griechischen Idee mit der christlichen ist nicht ohne gewissen Zwang und ein großes Maß spekulativen Konstruierens möglich gewesen. Dionysius Areopagita, dessen Schriften von Joh. Scotus Erigena (gest. ca. 880) übersetzt sind, hat ein dementsprechendes philosophisches System für die christliche Lehre durchgeführt, in dem Christus das Licht ist, mit dem Gott die Seele erfüllt, und der heilige Geist die Vergottung der Seele vollendet. Ob dieses System glücklich zu nennen ist und ob es wirklich verdient, noch in den Mittelpunkt moderner Religion gesetzt zu werden, wage ich nachdrücklichst zu bezweifeln.

Wir müssen uns doch darüber klar werden, daß gewiß die beiden größten Theologen des Morgen- und Abendlandes, Origenes und Augustin, die beide aufs stärkste vom Neuplatonismus beeinflußt sind, für ihre Zeit ihre Bedeutung gehabt haben, daß wir als Kinder einer fortschreitenden Zeit und eines Zeitalters, in dem Naturwissenschaften und Technik, wie Psychologie und kritische Philosophie sich dem Menschengeiste als reife Erkenntnisfrüchte entrungen haben, über diese theoretischen Spekulationen tatsächlich hinausgewachsen sind, daß wir in dem Leben der Menschheit mitten darin stehen wollen und aus ihm uns den Born der Erkenntnis und des religiösen Empfindens erschließen müssen.

Lächeln wir nicht in überzeugtem Berechtigungsgefühl über die Aufgabe, welche sich die Scholastik gestellt hatte, die kirchlichen Dogmen als vernünftig zu erweisen, und können wir wirklich noch in dem Streben der Mystik, das Verhältnis zwischen Gott und der menschlichen Seele darzulegen, moderne Lebensaufgaben erkennen? Hat denn ein Kant nicht den tiefgreifendsten Einfluß mit seiner auflösenden Kritik auch auf die Wertung solcher historisch interessanter, aber aktuell völlig in-

differenter Spekulationen verdient? — Die Kirchengeschichte ist eine Geschichte des Geistes, wie die Geschichte der Zivilisation, die Geschichte der Kultur, die Geschichte der Medizin, die Geschichte der Technik, reich an Irrungen und Wirrungen, befleckt vom Blute zahlloser Opfer, frei von objektiver Offenbarung, aber das lebendige Zeugnis des erhabenen Gesetzes der Entwicklung in dem der Zuwachs im Wechselspiel mit dem Untergang das wirklich transzendente Prinzip bedeutet, an dem jede bloße Mechanik zunichte wird und keine ursprüngliche Bedeutung beanspruchen kann. Der Geist arbeitet weiter und mißt seine Erkenntnis an den Grundgedanken, die die Menschheit seiner Zeitperiode beherrschen, und seine Neuschöpfung mag man die Emanation des Genies nennen, aber auch das Genie ist nur eine markierte Etappe in dem gewaltigen Entwicklungsprozeß des menschlichen Geistes, ummäntelt von dem Gewebe des Gedankens, das in den Farben der Zeitanschauungen schillert, aber das kaleidoskopartige Gewirr zu einer Klarheit und Konzentration der Geistesfrucht durchdringen läßt, so daß ein wirklich Neues entsteht, was das Alte vergessen macht. —

Einer Augustinschen Christusmystik begegnen wir in zweiter Auflage bei Bernhard von Clairvaux, freilich „die Töne der Christusmystik, welche Augustin nur vereinzelt und unsicher angeschlagen hatte, wurden bei ihm zu einer hinreißenden Melodie", sagt Harnack.

Aber es muß einmal klar und deutlich gesagt werden: Die eigenartige sexuelle Überschattung der ganzen Christusanschauung, die neben dem Bilde des Gekreuzigten die Brautschaft der menschlichen Seele mit Jesu in glühenden Farben zur Darstellung bringt, hat etwas Ungesundes, etwas Divergierend-Projizierendes aus einer ursprünglichen Gefühlsempfindung heraus an sich und führt uns die nicht zu leugnende Verwandtschaft von Religion mit Erotik und Sexualität deutlich vor Augen. Der „Seelenbräutigam" ist keine reine Religionsvorstellung, sondern ein mit sexuellen Attributen umkränzter Empfindungsausdruck, und gegen diese Vermischung von Religion und Sexual-

empfindungen sollen wir uns mit aller Macht sträuben, sie vermischt und verwirrt die reine Religionsempfindung und entläutert die religiöse Vorstellung. Gerade unter der Maske der religiösen Jesu-Bräutigamsschwärmerei lächelt die Natur als allmächtiger Wahrheitsschalk, fordert ihr Recht und zieht Nonne und Priester und jeden Naturentfremdeten in ihr allbeherrschendes Spinngewebe. Und darin liegt gerade das Vernunftmäßige: Wer das Spinnengewebe kennt, der geht nicht unter in seinem umstrickenden Netz, er kennt und verehrt andächtig seine ihm innewohnende Kunst, ist weit entfernt von Unterschätzung, Verkennung oder Haß, sucht es einzufügen in die Gegebenheiten der erhabenen Naturschöpfung, aber läßt es nicht zum Schauplatz des eignen physischen und psychischen Todes werden. Die sexuale Empfindung gehört sicher zu den mächtigsten geistigen Trieben und liegt den verschiedenartigsten Schöpfungen, psychologisch genommen, als treibende Kraft zugrunde. Sie äußert sich, worauf der Wiener Psychiater Freud in nachdrücklicher, wenn auch im Ausbau seiner Ideen sicher übertriebenen Form aufmerksam gemacht hat, in der verschiedenartigsten Sublimierung und ich möchte sagen: Projizierung, unter der zweifellos häufig genug die persönlich-individuelle Religionsanlage und Religionsauswirkung zu begreifen ist. Man denke an den neunjährigen Dante, den das Liebesgefühl zu einem um ein Jahr jüngeren Mädchen quälte — ein physiologisch-psychologisches Kuriosum! — und an seine „göttliche Komödie", zu der ihn die jugendlich verstorbene Geliebte begeisterte. In der Tat: der Genius wurzelt in der Natur, ja, der Genius ist die Natur! —

Und gerade diese Errungenschaften der modernen Erkenntnis lassen alles das, was an „Sublimierungen" die Kirchengeschichte darbietet, uns viel natürlicher und sicher wahrer beurteilen, als wie es zusammenhangloser Geistesmystik und theologische Welt- und Naturfremdheit je vermocht hat.

Wesentlich gesunder als Bernhard von Clairvaux präsentiert sich uns Meister Eckhart, der wenigstens dem Idealmenschen in Christus das Hauptgewicht beilegt, der auch in

unserer eigenen Seele geboren werden muß. Bis zur Ekstase und krankhaften Vision steigerte sich dann die Jesusliebe bei Heinrich Suso (1300—1365), der um des Minnedienstes an Jesus willen seine Menschlichkeit opferte und einem durch und durch monomanischen Wesen verfiel. So haben denn auch diese eigenartigen Beispiele persönlicher „Überreligion" keine tiefe Einwirkung auf das Volksempfinden auslösen können. Die Kultur drängte vorwärts und im 13. Jahrhundert schon sehen wir den kriegerischen Sinn und die politischen Strömungen im Volk viel mächtiger sich auswirken, wie die religiösen.

Die Kultur geht eben ihren eigenen zwingenden Weg, auch ohne Rücksicht auf Kirche und Religion und ist weit tiefer bedingt durch die Geistesentwicklung in sanftem Aufstieg vom rohen Empfinden zur Verfeinerung seelischer Qualitäten, wobei gewiß nicht der Rückschlag der politischen unruhigen Verhältnisse auf die Stimmung religiös und künstlerisch gerichteter Geister verkannt werden darf.

Vielleicht waren gerade die unruhigen Profanverhältnisse im 14. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Mystik, die Veranlassung, daß ernste Gemüter sich von der Welt zurückzogen und in der Klosterzelle die Vereinigung mit ihrem Bräutigam Christus suchten. Kaum jemals wieder erklangen — meint Pfannmüller — mit gleicher schwärmerischer Liebe zu Christus die Lieder der Mystiker und fanden in dem süßen und milden Jesus, dem Schönsten aller Menschen, ihr Ziel. Es war eine überzeugte, aber auch zweifellos eine ungesund-weichliche, ekstatische Dichtkunst!

„Jesus, du süesser name,
göttlicher minne flamme,
du gnadenreicher stamme,
du ganzer Himmelhort,
du Honig übr alle süesse,
von Herzen ich dich grüesse,
mein Sel dich minnen müesse,
du veterliches Wort!"

Mit dem 16. Jahrhundert treten wir dann in die Renaissance und ihre wissenschaftliche Richtung: den Humanismus, in jene Zeit, von der Giordano Bruno sagte: „Ja, es sind abgehauene Wurzeln, die von neuem ausschlagen, alte Sachen, die wiederkehren, verkannte Wahrheiten, die sich wieder zur Geltung bringen, es ist ein neues Licht, das nach langer Nacht am Horizont wieder aufgeht und sich allmählich der Mittagshöhe nähert."

„Die Kirche," sagt Eucken[1]), „hatte mit ihrer handfesten Ordnung und ihrer strengen Zucht an den Völkern ein unverwerfliches Werk der Erziehung getan. Aber wie jede Erziehung, so ging auch diese zu Ende, und die Unmündigkeit wurde mit ihrer deutlichen Empfindung unerträglich; nun drohte zur starren Hemmung zu werden, was langen Jahrhunderten ein Segen war. Solche Regungen und Stimmungen erscheinen schon im Mittelalter, aber zur Bewußtheit gelangt der neue Lebenstrieb erst mit dem Aufsteigen der Renaissance. Nun erwachen die Geister wie aus langem Schlummer, selbsttätiger wird das Leben, freiere Gedanken von Gott und Welt, Überzeugungen von einem geistigen und göttlichen Leben auch jenseits der kirchlichen Form entstehen und erzeugen die frohe Stimmung eines frischen Morgens."

In Luther lernen wir den mannhaften Gegner des dekadenten Papsttums kennen. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb," hat Fichte von ihm gesagt, „die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das letzte in die Wage, und gab ihm Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder."

[1]) Eucken, l. c.

Freilich hören wir ihn immer wieder die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu und ihre Vereinigung in der einen Person Jesu Christi betonen. „Wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für die Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen." (Augsburger Konfession.)

Nur von einem Gotte hielt Luther die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel für möglich, und nur von einem Menschen konnte das Leiden als Sühne für die Sünde der Menschheit getragen werden. Gewiß war Jesus für Luther wahrer Mensch — ohne Sünde —, er nahm auch eine geistige Entwicklung des Menschen Jesus an in körperlicher, wie in geistiger Beziehung, er ließ ihn also auch nicht, wie die Theologen, als fertigen Gottmenschen geboren werden, aber die Unantastbarkeit der Heiligen Schrift und der Mangel historischer Analyse, die ihm anhafteten, ein fanatischer Starrsinn von großer Unduldsamkeit gegenüber begreiflichen Auswirkungen der neu auftauchenden religiösen und kulturellen Ideen: das entfernt den großen Reformator bei klarer Überlegung unserem modernen Denken doch recht weit. Der Lutheranismus, der im Sinne Augustins so recht die Erbärmlichkeit des Menschen in den Vordergrund stellte, bereitete logischerweise die auf den Feudalismus und die „geistliche Herrschaft" folgende Epoche des absoluten Despotismus vor.

„Ich verehre den großen Befreier mit inniger Dankbarkeit," schrieb D. F. Strauß[1]), „ich bewundere seine Mannhaftigkeit, seinen überzeugungstreuen Mut; ich fühle mich angezogen durch so manche Züge voller, gesunder Menschlichkeit, die sein Leben wie seine Schriften bieten: aber eines ist, was mich innerlichst von ihm scheidet, was mir, klar vorgestellt, jeden Gedanken einer biographischen Arbeit über ihn unmöglich macht. Ein Mann, bei dem alles von dem Bewußtsein ausgeht, daß er und alle Menschen für sich grundverdorben, der ewigen Verdammnis ver-

[1]) D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube, Bonn 1903.

fallen wären, aus der ſie nur durch das Blut Chriſti und ihren Glauben an deſſen Kraft erlöſt werden können, — ein Mann, deſſen Kern dieſes Bewußtſein bildet, iſt mir fremd, ſo unverſtändlich, daß ich ihn nie zum Helden einer biographiſchen Darſtellung wählen könnte. Was ich auch ſonſt an ihm bewundern und lieben möchte: dieſes ſein innerſtes Bewußtſein iſt mir ſo abſcheulich, daß von Sympathie zwiſchen mir und ihm, wie ſie zwiſchen dem Biographen und ſeinem Helden unerläßlich iſt, niemals die Rede ſein könnte." —

Die Welt tat dennoch mit Luther unverkennbar einen großen Schritt vorwärts, es war eine Grundlage geſchaffen, auf der freies Denken und verinnerlichte Religion wachſen konnte, gegenüber einem ſcholaſtiſchen, rückſtändigen Unterbau, deſſen die Papſtkirche zu ihrer eigenen Machtentfaltung bedurfte und den ſie auch heute mit logiſcher Zähigkeit feſthält. In Luther erkennen wir einen Prediger des Glaubensheroismus, und darin liegt ein Prinzip beſchloſſen, das im Rahmen ſeiner Zeit von unendlicher Bedeutung werden mußte. Indeſſen iſt dieſe Glaubensſtärke nicht der Gipfelpunkt des Menſchentums, und heute werden wir die Kulturhöhe nicht in der Ausbildung dogmatiſch-ſtarker Menſchentypen erblicken können.

„Er wollte Befreiung von kirchlicher Autorität," ſagt Rud. Eucken[1]), „und führte eine andere Art von Autorität wieder ein; er wollte allen Intellektualismus vertreiben und bekam eine andere Art von Intellektualismus, wenn er ſtatt der Spekulation und der Myſtik eine Anerkennung geſchichtlicher Daten verlangte; ja es droht hier die Kirche vorwiegend zu einer Gemeinſchaft der Lehre, einer bloßen Schule des reinen Wortes zu werden. Luther hatte Rom im Namen der Freiheit und reinen Geiſtigkeit angegriffen und mußte ſpäter die Bindung und den Buchſtabenſinn gegenüber den ‚Schwärmern', ‚Wiedertäufern', ‚Enthuſiaſten', ‚Fanatikern' mit ſtarker Schroffheit leidenſchaftlich verfechten. Die erſchreckende Härte, die er jenen ‚Schwärmern'

[1]) Rud. Eucken, l. c.

gegenüber erwiesen hat, wo doch schon andere in der Zeit, wie z. B. der Landgraf Philipp von Hessen, über solche Dinge milder dachten, setzt seiner Verehrung eine unübersteigbare Grenze. Die Berufung auf den Geist, ohne welche doch die eigene Stellung nicht möglich war, wurde anderen zum herben Vorwurf gewandt. ‚Aber, lieber Freund, Geist hin, Geist her, ich bin auch im Geist gewesen und habe auch Geist gesehen.‘ Mit dem allen enthält der kirchliche Protestantismus den Widerspruch, im inneren Aufschwung ein weltumwälzendes Werk zu beginnen, in der Ausführung aber vielfach unter den Einfluß derselben Gedankenmassen zurückzusinken, deren Herrschaft er brechen wollte.“ —

So hat auch bis heute der Protestantismus das in ihm latente Prinzip der Freiheit des religiösen Gewissens vom äußeren Zwang nicht voll zu entwickeln vermocht.

Es spannt sich ein gewaltiger idealer Bogen von Luther zu Nietzsche und Wagner, den großen Geistesheroen der neueren Zeit trotz ihrer Schwächen und Unmöglichkeiten; verkennen wir nicht die Repräsentanten zweier gewaltiger Geistesepochen, welche die Zeit Kants, Lessings und Goethes miteinander verbindet.

Wir können sagen: In der Tat werden den Menschen genug erhabene Geister geboren, die Leiter und Förderer im großen Entwicklungsprozeß der Menschheit von der tierischen Roheit zur feinen Geisteskultur und zur sozialen Ethisierung werden sollen. Sie sind alle Kinder ihrer Zeit, nicht absolut, nicht unumschränkt, des einen Geistesgewalt reicht weiter wie die des anderen, der eine wird abgelöst und überholt durch den anderen. Und diese Geisteskräfte sind wohl national bedingt, national beschränkt, und doch liegt so oft unter der Nationalität und unter dem Kolorit der Zeit ein Kern der Ewigkeit und der Allgemeingültigkeit, ein geistiger Magnet, der über den engen Begrenzungskreis des Geburtslandes des Genies hinausreicht, verborgen, und diese tiefgründige Kraft herausschälen: das ist eine Aufgabe des denkenden Menschen, in der er zur Selbstkultur eine treibende Kraft gleichzeitig gewinnt, mit der er in Beruf und Auswirkung auf andere rückwirkend Einfluß gewinnen soll.

Jesus ist einer der Größten gewesen, erhaben in seiner vollen Persönlichkeit, reich an persönlichen, tiefgründigen Gedanken in einer Zeit geistiger Verwirrung an der Wende der Antike, ein Mensch, dessen Abglanz in der Einzelseele das Fundament persönlichen sittlichen Aufbaus und innigster Selbstbeschauung und Aufrichtung begründen sollte, nicht in mimenhafter Nachbildung — sie wäre für unsere moderne Zeit bei unseren veränderten Gegebenheiten schlechterdings unmöglich — sondern in der Fülle religiösen Empfindens — nicht religiöser Vorstellung — und aufrichtigen Herzensstrebens zum Ziele gesunden Menschentums hin.

Auf dieser Basis wurzelt das tiefsinnige Glücksgefühl vorgeschrittener Geistesmenschen, mag es auch nach außen nicht immer seine Innerlichkeit zur Schau tragen, es ist ein tiefgründiger Geistesinhalt, der dem Werte und dem Eigenwesen des Menschen sein Gepräge gibt. Von ihm gilt der Rousseausche Aphorismus:

„Das wahre Glück läßt sich nicht beschreiben, man fühlt es, und fühlt es um so mehr, je weniger man es beschreiben kann, weil es nicht aus einem Zusammentreffen von Tatsachen hervorgeht, sondern ein dauernder Zustand ist."

Und Hermann Cohen[1]) entwickelte in tiefschürfender Symbolik: die sittliche Menschheit der geschichtlichen Zukunft, sie allein ist der „Gesalbte des Herrn", ist der Messias. Es muß daher ausgesprochen werden, daß nach der echten prophetischen Bedeutung des Messias die Übersetzung, welche der Name „Christus" enthält, hinfällig geworden ist. Denn für die Erlösung des einzelnen Menschen von der Sünde ist der Messias nicht erdacht worden, und auf dieses individuell-religiöse Ziel ist er nicht hingelenkt worden. Seine Erlösung hat nach der Lehre der Propheten, unter dem Beistande der Religion, der Mensch selbst zu vollbringen. Aber die Welterlösung, die Läuterung und Erhöhung des Menschengeschlechts von seinen geschichtlichen Sünden, der

[1]) Hermann Cohen, Verhandlungen des Weltkongresses für freies Christentum, Berlin 1910.

Friede der Menschheit in Gottesfurcht, Treue und Gerechtigkeit, das ist eine Aufgabe, für welche die Menschenkraft des einzelnen unzulänglich bleiben muß.

Diese Aufgabe aber bedeutet nichts anderes, als die letzte Frage nach der Realität der Sittlichkeit: daß sie nicht ein holder Gedanke bleibe, sondern die Geltung einer Wahrheit habe. Die ethische Sittlichkeit vereinigt sich an diesem Punkte mit der Religion, indem auch ihr nichts anderes am letzten Ende übrigbleibt, als die Idee Gottes aufzurichten: nicht für die persönliche Erlösung des sittlichen Individuums, sondern als Bürgschaft für die einstige Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden.

Dies und nichts anderes ist der klare Sinn der messianischen Idee der Propheten, und daher geben sie in ihr der Idee des einzigen Gottes ihre Vollendung. Kann die Sittlichkeit Wirklichkeit werden auf Erden? So muß die Sittlichkeit fragen. Und die Propheten haben diese Frage in der messianischen Idee bejaht. Diese messianische Idee hat die gebildete Menschheit angenommen. Auch die philosophische Ethik hat sie anzunehmen. Damit aber tritt der prophetische Gottesbegriff in den Lehrgehalt der philosophischen Ethik ein. Denn er bedeutet die Bürgschaft für die geschichtliche Wirklichkeitsbedeutung der messianischen Idee. Und der Frage nach der Wirklichkeit kann auch die philosophische Ethik am letzten Ende nicht entsagen. —

Und was schon die Wissenschaft fordert, das fordert gebieterisch die Not der Zeit. Es gilt den Glauben wiederzugewinnen gegenüber der Selbstsucht der Völker und dem Materialismus der Stände. Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben. —

III. Teil.

Chriſtlicher Geiſtesgehalt im Spiegel der Gegenwart.

1. Kapitel.

Ethiſches und Hiſtoriſches vom ſpezifiſch Chriſtlichen.

Jeſu Leben war erfüllt von einer Idee. Muß dieſe Idee Wahrheitsgehalt umfaſſen, der auch in der Gegenwart mächtig und gültig iſt und jeden einzelnen erfüllen kann?

Hinter den Lehren des Religionsſtifters und ihrem Ausbau tritt das mangelhaft geſicherte Biographiſche ſeines Lebens zurück. Der praktiſche Wert ſeiner Lehre aber iſt zu meſſen an der Einwirkung auf die Tragfähigkeit unſerer modernen Geſellſchaft, und da erhebt ſich die Frage, ob ſie zu einer ſittlichen und kulturellen Förderung unmittelbar oder mittelbar geeignet iſt, welche alle Menſchen, ob hoch oder niedrig, umfaßt.

Hatte Goethe recht, der einmal ſchrieb: „Mag die geiſtige Kultur nur immer fortſchreiten, mag die Naturwiſſenſchaft in immer breitere Ausdehnung und in die Tiefe wachſen, und der menſchliche Geiſt ſich erweitern, wie er will, über die Hoheit und ſittliche Kultur des Chriſtentums, wie er in den Evangelien ſchimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen?“ —

Nationalismus, Amerikanismus, Rassenproblem, naturwissenschaftliche Lehre, moderne Philosophie und Psychologie, Entwicklungsgeschichte, modernes Recht: sie alle erheben sich als Wertmesser, denn auf ihnen ist die moderne Kultur und das öffentliche Leben basiert. Reichtum und Armut, Handel und Verkehr, Sozialismus und Individualismus, Nationalismus und Internationalismus: das sind nicht bloß farblose Schlagwörter, sondern durchgreifende, regierende Werte, und mit ihnen muß sich das Christentum auseinandersetzen, von Kunst und Literatur ganz zu geschweigen, damit man nicht parallel laufende Richtungslinien empfinde, die sich nie berühren, die vielleicht voneinander wissen, aber keine Schneidungspunkte herbeisehnen, weil sie sich eben nicht miteinander vertragen.

Strauß war der Meinung, daß man vieles dem Christentum nicht vergessen könne, daß man manches dem Christentum zu Unrecht auf das positiv zu wertende Konto setzt, wenn er schrieb von der Intoleranz der christlichen Kirche, die immer der Versuchung unterlegen sei, den Menschen nur im Christen zu sehen, die Liebe auf den Kreis ihrer Angehörigen zu beschränken, ja selbst innerhalb dieses Kreises nur auf die Bekenner des vermeintlich wahren Christentums, d. h. auf die Glieder derjenigen Kirche, die einem jeden als die rechtgläubige erschien. Das Christentum an sich ist aus Kreuzzügen und Ketzerverfolgungen nicht hinausgekommen. Nicht einmal die Toleranz, die doch nur auf der negativen Seite der allgemeinen Menschenliebe liegt, hat es für sich erreicht. „Die Idee der Humanität ist durch das Christentum wohl vorbereitet worden, aber sie rein und voll herauszuarbeiten und als Prinzip aufzustellen, blieb der weltlich-philosophischen Bildung des ungläubigen 18. Jahrhunderts vorbehalten. Auch im Sklaven den Menschen zu achten, darauf haben schon Stoiker gedrungen; die Abschaffung der Sklaverei aber hat nicht die christliche Kirche, sondern die leidige Aufklärung durchgesetzt. Menschenrechte sind kein christlicher, sondern ein philosophischer Begriff."

Und uns Deutschen müßte klar sein: „Nicht die Kirche hat

das Deutsche Reich gegründet, sondern jener Idealismus, der mit Kant und Schiller angefangen hat. Die Wiedergeburt des Deutschen Volkes begann nicht an den Altären, sondern an den Kathedern. Dort saß der wahre Protestantismus." (Naumann[1]). —

Sind die echten christlichen Gedanken heute noch die alleinigen ausschlaggebenden Momente im öffentlichen Leben, im Zusammenleben der Völker, im geistigen Konvolut unseres Erdballs? — Wir werden es kaum behaupten können. Die Macht der christlichen Ideen leidet Eintrag an den Kulturgegebenheiten der Zeit, vielleicht aber auch an den bewußten Gegensätzen von Christentum und sich durchringender Philosophie, von analysierender Geistesarbeit, die inmitten moderner Erkenntnis ihren Platz erobert.

Nach ihrer ethischen Seite hin berührte sich von Anfang an die christliche Weltanschauung mit dem platonischen Idealismus, aber historisch ist weniger die ethische Seite als das Glaubenssystem Mittelpunkt der Geschichte des Christentums. Und darin liegt eine bedenkliche Seite; denn alsbald mußte der Konflikt entstehen, sobald die Erkenntnis gegenüber diesen Glaubensüberzeugungen, welche im Christentum vorwiegend vom Gemütsbedürfnis beherrscht werden und bald in unbewußtem, bald in absichtlichem Gegensatz gegen die Verstandeserkenntnis stehen, tatsächlich als unüberwindlicher Gegensatz empfunden wurde. Mit der Forderung, die christliche Erkenntnislehre und Kosmologie dem religiösen Bedürfnis anzupassen, wird fast unvermerkt die Erkenntnislehre zur Glaubenslehre und die Kosmologie zur Erlösungslehre, und damit wandelt sich unvermerkt die griechische Anschauung, daß der Weise im Besitz der Wahrheit sei, in das Theorem, daß der Gläubige diese Stelle innehabe.

Mit diesen kritischen Gedanken setzen wir uns in einen unverkennbaren Gegensatz zu der offiziellen Theologie und zu der

[1]) Naumann, Geist und Glaube, Berlin-Schöneberg 1911.

Orthodoxie ganz besonders, die in dem Jesuanismus die Absolutheit nicht aufgeben will und bei ihrer Annahme objektiv vollzogener Offenbarung nicht aufgeben kann. Historische Persönlichkeiten sind lediglich Objekte der Bewunderung, die mit dem Intellekt erfaßt werden, aber zunächst nicht zureichend sind, Mittelpunkte unseres gesamten religiösen Empfindens und Handelns zu werden. Die biographischen Einzelheiten des Lebens Jesu bergen nicht ohne weiteres religiöse Werte in sich, vielmehr bedarf es, um solche zu gewinnen, der Ideen der historischen Persönlichkeiten, welche die Welt, die ganze Kultur durchsetzen und sich in die Herzen jedes einzelnen sittlich strebenden Menschen einpflanzen, deren Werte sich messen an dem Fortschritt der Kultur, die unabhängig von religiöser Direktive sich fortbildet und die Schöpfung des menschlichen Geistes ist. Religiöse Ideen von Wert sollen nicht nur das Geistesmilieu der Zeit ihrer Entstehung durchsetzen und mit neuen Richtlinien beglücken, sondern einen ewigen Wert in die Gedanken der Menschheit hineintragen.

Und fragen wir, ob die Gedankenwelt Jesu noch geeignet ist, die Gegenwart mit religiösen Werten zu durchsetzen, so können wir unter voller Würdigung der Geistesart der urchristlichen Zeit es nur bedingt bejahen, daß in der Lehre Christi sittliche Maximen klar ausgesprochen sind, um dem Individualleben wie dem Menschentum der Gegenwart praktisch-religiöse Grundsätze zu vermitteln, welche wörtlich einer konkreten Kulturauswirkung der Menschheit tatsächlich dienen können.

Strauß[1]) hat offen ausgesprochen: „Wenn wir die Augen auftun und wenn wir den Erfund dieses Augenauftuns uns ehrlich eingestehen wollen, so werden wir bekennen müssen: das ganze Leben und Streben der gebildeten Völker unserer Zeit ist auf eine Weltanschauung gebaut, die der Weltanschauung Jesu schnurstracks entgegengesetzt ist. Das Wertverhältnis zwischen dem Diesseits und Jenseits ist auf beiden Seiten gerade das umgekehrte, und darauf beruht keineswegs nur die Genußsucht, die sogenannte materielle Richtung unserer Zeit, auch nicht bloß ihre bewunderns-

[1]) Strauß, Der alte und der neue Glaube, Bonn 1913.

werten Fortschritte in Technik und Industrie, sondern auch die Entdeckungen der Naturwissenschaft, der Astronomie, Chemie und Physiologie, wie die politischen Bestrebungen und nationalen Gestaltungen, ja selbst die Erzeugnisse der Dichtung und der übrigen Künste in der neueren Zeit, endlich gerade alles Beste und Erfreulichste, das wir vor uns gebracht haben, was nur auf dem Boden einer Welteinsicht zu erreichen, der das Diesseits keineswegs verächtlich, vielmehr als das wahre Arbeitsfeld des Menschen, als Inbegriff der Ziele seines Strebens erscheine. Wenn ein Teil der Arbeiter auf diesem Felde den Glauben an das Jenseits noch gewohnheitsmäßig mit sich führt, so ist er doch nur noch ein Schatten, der ihnen folgt, ohne auf ihr Tun irgendeinen bestimmenden Einfluß zu haben."

Die moderne Predigt vom „Christus der Idee" erfüllt meines Erachtens die ethische Generalforderung jeder historischen Geniegestalt, sie selbst gewissermaßen in uns selbst wieder auferstehen zu lassen, nachdem das Original dem Tode verfallen ist.

Das sei nachdrücklich gegenüber Harnack aufrecht erhalten, der auf dem Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 betonte, daß es sich um Wunder und Wunderlosigkeit heute in erster Linie nicht mehr handle, sondern um die Frage, ob die Menschenseele einen ewigen Wert hat, „der sie von allem übrigen unterscheidet, ob das sittlich Gute ein konventionelles Produkt ist oder das Lebensprinzip des Geistes, und ob es einen lebendigen Gott und Erlösung gibt oder nicht. Wer diese Frage verneint — und in weiten Kreisen werden sie gegenwärtig sowohl tatsächlich als auch im Namen der Wissenschaft verneint — der muß das Evangelium Jesu vom Reiche Gottes und alle Gedanken und Anweisungen der Bergpredigt ablehnen. Er muß eine ganz neue Ethik, wenn von einer Ethik überhaupt noch gesprochen werden kann, — !! — an ihre Stelle setzen. Das geschieht auch wirklich, und so steht das „erste" Evangelium Jesu, heute in einem heißen Kampfe, weil seine letzten Voraussetzungen und mit ihnen alles übrige angegriffen wird." —

Die persönliche Verschmelzung mit dem Ideengehalt des Genies ist die Erfüllung der hohen Mission desselben, und nur dann kann die Jesusgestalt eine Erlösung der Menschheit bedeuten, wenn sein ideeller Geistesgehalt zu einem das persönliche Leben des einzelnen beherrschenden Faktor wird. Erlösung wird nicht vermittelt, denn Erlösung ist im Grunde Loslösung, vergeistigte Loslösung auf Grund eines Aktivitätsprozesses der Person, geläutertes Durchringen der Urkraft zu einem Selbstbewußtsein im Einzelindividuum.

Wo bleibt der persönlich-ethische Faktor, wenn Erlösung nur Gnade einer höheren Macht bedeutete? —

Der Verbrecher wird sittlich nicht besser, wenn ihn sein König begnadigt, sondern er wächst erst sittlich, wenn er in Selbsterkenntnis sich zum moralischen Selbstbewußtsein durchgerungen hat.

So sollte der vornehmliche Wert der christlichen Idee zunächst auf dem Gebiete der Individualethik liegen. Du als einzelner Mensch sollst in Dir das Hohelied der Menschenliebe und der Menschenbarmherzigkeit anstimmen, in dem Nebenmenschen den Bruder sehen, dem man mit seelischem Verständnis und fördernder Hilfe begegnet, um dadurch einmal die sittliche Evolution in der eigenen Seele zu vollziehen und dann der Aufrichtung einer gesunden, sozialen Kultur Vorschub zu leisten.

Das Christentum beabsichtigt also zweierlei, und diese ethischen Tendenzen sind auf ihren Wert zu prüfen.

Der historische Jesus ist als echter Mensch in seinem ganzen Gedankenkreise ein Kind seiner Zeit, hineingestellt in eine Epoche wilden Geistesringens um ewige Werte der Kultur, weil die zeitgeschichtlichen Verhältnisse dem gemütstiefen und philosophisch denkenden Einzelindividuum keinen konkreten Anhaltspunkt mehr boten. Als einem Juden aber mußte gleichzeitig der Niedergang des Volkes, dem nach der Verheißung die Herrschaft über die ganze Welt winkte, bitteres, schmerzvolles Empfinden die Seele durchziehen. Auf die Durchdringung der Umwelt mit durchgeistigten Ideen und auf die Befreiung vom

gesetzmäßigen Formalismus zielte die weitere Mission ab. Auf diesem Felde liegt die historische Aufgabe und die Erfüllung des „Welterlösers". Jesus ist ihr gerecht geworden, und sein Tod ist die Quittung auf die prinzipielle Lebenserfüllung. Diese Idee ist mit dem Tode nicht untergegangen, sie ist in ihrer Kraft stärker geworden. Der sterbende Christus bleibt ein ethisches Vorbild.

Aber nun erhebt sich abermals die Wucht der geschichtlichen Ereignisse vor unserem Blick. Die Frage, was hat die Menschheit aus der Predigt des Nazareners gemacht, ist sie mit einem Male umgewandelt worden in eine von ethischen Motiven nach der Predigt Jesu geläuterte Gesellschaft, entrollt vor uns das Bild des jahrhundertelang durchgeführten Kampfes des schlimmsten Fanatismus, der allein darin seine psychologische Erklärung findet, daß die Historie des Jesuszeitalters mit einem Dunkel umhüllt ist, das den wahren Kern völlig verschleierte. Wäre die Zeit Jesu wirklich für dessen Lehre voll reif und voll vorbereitet gewesen, so wäre das Lehren über Jesus nicht von so durchschneidendem Erfolge begleitet gewesen und hätte nicht die Lehre Jesu so völlig zum Vorteil eines emporwuchernden dogmatisierenden Kirchentums in den Hintergrund drängen können.

Jesus blieb seiner Zeit unverständlich, und aus dem Nichtverstehen entwickelte sich philosophierendes Suchen; die vom Strahle des Genius getroffene Menschengestalt blieb vereinsamt, unverstanden, und mußte vor der Macht der Zeitkultur und der Altertumsdenkart die Waffen strecken. Denn das darf heute frei gesagt werden: Das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit hinein ist nicht reich an wirklich-reinem Jesusdenken und Jesusempfinden, an rechter Verknüpfung von mystischen und historischen Werten gewesen, sondern hat in kleinlichem Kirchenzank und dogmatischem Spintisieren seine besten Kräfte vergeudet und dem unduldsamen Fanatismus das Feld frei gegeben, auf dem die edelsten Geister, in denen sich Erkenntnis und Überzeugungstreue als höchstes Menschengut offenbarte, verblutet sind. Und denken wir an die Religionskriege: Sie haben noch nichts mit dem

religiösen Seelenschrei des einzelnen zu tun, sondern lediglich mit der religiösen Territorialherrschaft der verschiedenen Fürsten. Darum bieten uns unsere Religionskriege innerlich nichts. (Naumann.)

Mich hat selten ein Buch aus neuester Zeit so ergriffen wie das des Schweden Anton Nyström[1]).

Vielleicht ist es allein die Kunst gewesen, welche der geistigen Eigenart des großen Religionsstifters am nächsten gekommen ist, indem die Träger sich mit dem Künstler Jesus am nächsten verwandt fühlen durften.

Wiederum erhebt sich vor uns unübersehbar die so überaus interessante Figur des Franz von Assisi, der mir einen grundsätzlichen Abschnitt der mittelalterlichen Geschichte zu bedeuten scheint.

Die herrlichen Werke der italienischen Kunst des 16. Jahrhunderts hat man aus der Nachahmung der antiken Kunst erklärt und für diese Blütezeit den Namen „Renaissance" geprägt. Aber bevor die Beschäftigung mit dem Altertum begann, stand schon die italienische Kunst auf der höchsten Stufe. Sie ist das Resultat angestrengtester Arbeit des ganzen Volkes durch Jahrhunderte hindurch. Im 11. und 12. Jahrhundert erstarkten die Städte durch die Handelsbeziehungen mit dem Orient, das Bürgertum strebte mächtig empor, der republikanische Geist gewann die Regierung, besonders in der Lombardei und in Toskana. Das Bürgertum verlangte auch nach einer Neugestaltung der religiösen Anschauungen. Die Ausbildung des symbolischen Kultus hatte die Predigt verdrängt, die überdies in lateinischer Sprache gehalten wurde. Man wünschte ein näheres Verhältnis zu Gott und Christus, dem Gottmenschen. Und diese Bewegung fand eben ihren schönsten Ausdruck in Franz von Assisi. Und nun kurz von ihm selber:

Er war im Jahre 1181 als Sohn eines Kaufmannes geboren und in seiner Jugend dem weltlichen Leben ergeben, bis

---

[1]) Nyström, Christentum und freies Denken, Berlin 1909.

eine schwere Krankheit eine Sinnesänderung in ihm herbeiführte. Es sind ohne Zweifel keine spröden, harten Naturen, in deren Denken eingreifende Lebensverhältnisse die gesamte Weltanschauung und das ethische Empfinden umzugestalten vermögen. Es bedarf zu solchen psychologischen Geschehnissen eines nicht unbedeutsamen Intellekts und eines gewissen Reichtums der Empfindung, die bis zu dem Ereignis latent geschlummert hat und dann endlich mit unbeugsamer Macht hervorbricht. Wo solche Vorbedingungen nicht von Jugend an gegeben sind, da pflegen geistige Umwandlungen, Seelenrevolutionen, nicht vorzukommen. Franz trennt sich vom Elternhause und widmet sich dem geistlichen Stande, er sucht Arme und Kranke auf, stellt verfallene Kirchen wieder her und predigt in ganz Italien Gottes Wort — wohl im Sinne des Petrus Waldus. Der feine Menschenkenner Innozenz III. erkannte in ihm den Geist der italienischen Nation und zugleich die ungeheure Gefahr, in der die Kirche schwebte. Geschickt wußte er den feurigen Geist in den Dienst der Kirche zu ziehen, wie kurze Zeit darauf auch den Spanier Dominikus.

Die ungeheure Wirkung der Predigten des Franz v. Assisi ist wohl in erster Linie der schlichten, volkstümlichen Darstellung der evangelischen Geschichten in der damals entstehenden und von ihm weiter ausgebildeten italienischen Volkssprache zuzuschreiben. Dazu kommt dann die veränderte Auffassung von der Natur. Die Natur ist nicht mehr der Inbegriff der Sünde — hatte sich doch so weit die Verirrung des menschlichen Denkens verrannt! — sondern des Göttlichen. Zum ersten Male seit der Antike wird wieder das Auge der Menschheit für die Natur geöffnet. Das Christentum söhnt sich mit ihr aus.

Und doch war das Ideal des Franziskus, die große, allumfassende Bruderliebe, praktisch nicht einmal in einem Orden zu verwirklichen; sein Schmerz darüber findet Ausdruck in der Legende von seiner Stigmatisierung. Die bedeutendsten Erscheinungen im 13. Jahrhundert sind ohne Franz von Assisi undenkbar. Und nun erreicht die Scholastik den Höhepunkt in

dem Dominikaner Thomas von Aquino, während der Franziskaner Bonaventura das mystische Element der Religion betont. Die christliche Liebe hat nach ihm platonische Färbung, sie ist das Verlangen der Seele nach etwas Vollkommenem, nach Schönheit in Gott. Liebe und Schönheit sind die Grundideen der italienischen Renaissance. Aber auch die Architektur und Plastik des 13. Jahrhunderts stehen unter dem Einfluß der von Franziskus ausgehenden Bewegung. Die Malerei durchbricht das Schema der stereotypen byzantinischen Kunst in der Darstellung des Kruzifixus und der Gottesmutter. Auf dem Grunde der Naturbeobachtung und getragen von den Ideen des 13. Jahrhunderts konnte die italienische Kultur dann weitere Phasen der Entwicklung durchmachen bis zur Renaissance, die im letzten Grunde auf Franz von Assisi zurückgeht. — Und nun zur Gegenwart im Christusdenken.

---

2. Kapitel.

Gegenwartskultur und Forderungen.

Es ist unzweifelhaft: so klar und einfach und gerade, wie sich wahrscheinlich Jesus den Gang der Weltentwicklung gedacht hat, ja vor allem in der kleinen, kurzfristigen Begrenzung der Zeit bis zum Eintritt des Gottesreiches in die Welt: so hat sich Kultur und Zeitgeschichte nicht im entferntesten entwickelt.

Es gähnt ein tiefer Abgrund zwischen Jesu Weltidee und der Historie, die wir heute als klar vor uns liegend betrachten müssen.

Jesus hat nie von den ungeheuren Weltkämpfen, welche die Geschichte tatsächlich gesehen hat, gesprochen und sprechen können, er hat sie nicht im entferntesten geahnt, und sein Wort vom Schwert, das er bringen werde, ist doch nur eine farblose Überschrift der historischen Religionskämpfe. Er hat die reale Historie in ihrer grausamen, blutüberladenen Realität nicht ge-

ahnt, er ist kein Prophet der Zukunft gewesen. Völkerkriege haben niemals in seinem Gedankenkreise Platz gehabt und prophetische Weissagung erfahren. Er mag Geisteskämpfe, Familienzwiste gewiß vorausgesehen haben, wie er sie zur eigenen Lebenszeit durchzufechten hatte, aber daß die Geschichte der Menschheit eigentlich einen dauernden Kampf darstellt, daß politische Wirren wie soziale Umschwünge wohl in keinem Jahrhundert ruhen würden, daß Rittertum, Kapitalismus und Proletariertum Losung und Feldgeschrei des Tages werden würden, daß auf dem Boden neuer Welten und Ideale wie neuer Lebensforderungen innere und äußere Politik, Sozial- und Kolonialpolitik herrschend werden würden, darüber war auch Jesus keine prophetische Offenbarung eigen. Für die Geschichte eines Mohammed und Buddha, eine Geschichte des Mongolentums, eine spanische Blütezeit mit ihrem Niedergange, für einen Napoleon und Friedrich den Großen, ja für die gesamten großen Geschehnisse in weitestem Umfange, welche die Weltgeschichte ausmachen, dafür finden wir zweifellos bei Jesus ebensowenig ein kundiges delphisches Organ, wie wenn er gewußt hätte, daß Wissenschaft und Technik in die Unendlichkeit der Natur wie in die feinste Struktur des Menschen selbst, in den Begriff des Naturvolkes außereuropäischer Länder wie in den des Kulturvolkes hineinleuchten würde. Er lebte in einer ganz anderen Welt mit anderen Gegebenheiten auf einer früheren Stufe der Entwicklung, als wie sich die heutige Menschheit befindet, und die Seele des Menschen hat sich noch stets an der Zeitgeschichte gebildet. Auch die Fülle der Seele hat Entwicklung, weil die Seele selbst der Weltentwicklung förderndstes Organ ist. Und weiter:

Die Gegenwart wird beherrscht von der Völkerpolitik, von der Politik des Handels, deren ein vorwärts sich entwickelndes Menschentum nun einmal bedarf, nachdem die Welt eine unendliche Menschenvermehrung erfahren hat. Gerade mit letzterem Umstande hängt unsere moderne kapitalistische und soziale Entwicklung eng zusammen. Eine Zunahme der für die Industrie verfügbaren Arbeitskräfte war schließlich dem langen

Frieden nach den Napoleonischen Kriegen zu verdanken, der mit einer ungeheuren Volksvermehrung verbunden war. In den Ländern kapitalistischer Organisation (in Europa und in den Vereinigten Staaten) stieg im 19. Jahrhundert die Bevölkerung von 153 Millionen im Jahre 1800 auf 398 Millionen im Jahre 1900. Diese Steigerung der Proliferation, die in früherer Zeit durch Kriege, Seuchen, Hungersnöte hintenangehalten wurde, war hauptsächlich das Werk des Proletariats in den größeren Städten. Der lange Friede hatte aber auch zur Folge, daß die gewaltigen Geldsummen, die vorher der Krieg verschlang, nun der Industrie und damit der kapitalistischen Organisation zur Verfügung standen und ihr zugute kamen. (Müller-Lyer[1]).) Und was ist die Folge dieser Tatsachen? —

Der Kampf um die Existenz großer Massen ist die Signatur des Tages geworden und absorbiert geistige und körperliche Kräfte in nie gesehener Anspannung. Der geistige Fortschritt kann nur auf dem Wege vorurteilsfreier Wissenschaft sich weiter entwickeln, und zu diesem Kulturvormarsch sind nun einmal dem Menschengeiste Kräfte verliehen, vor denen er sich nicht zurückziehen darf, sondern die er auszunutzen und zu fördern die heilige Pflicht hat. Träumen wir uns doch nicht in den theoretischen Gedanken hinein, als sei unser modernes bewegtes Leben in Handel und Industrie ein künstlich, innerlich hohles Gebäude, nein, der Menschengeist in seiner transzendenten Eigenart ist der Träger unseres Lebens selbst und seine Schöpfungen sind nicht durch Dekrete zurückzuschrauben oder seine Gedanken durch eine gewaltsame Rückbildung zum „ursprünglichen" Naturzustande zum Verstummen zu bringen.

Rousseau war ein großer Theoretiker.

Die reine Existenzmöglichkeit der heutigen Weltbewohner steht unter dem Zeichen des Handels und der Industrie, das ist eine kulturell notwendige Phase des Menschentums, keine Unnatur. Jeder Ausbau dieser Kulturwerte bedeutet neue

[1]) Müller-Lyer, Phasen der Kultur, München 1908.

Erwerbsmöglichkeiten für Tausende und aber Tausende. Ein Beispiel:

Vergegenwärtigen wir uns nur einmal, was es heißt, daß im Jahre 1910 allein der Außenhandel des deutschen Zollgebiets einen Wert von über 17½ Milliarden Mark erreichte, und der Wert des deutschen Außenhandels hat in den letzten 10 Jahren um etwa 70% zugenommen. Der britische Außenhandel hatte schon im Jahre 1910 einen bisher ungekannten Aufschwung genommen, und das Jahr 1911 hat nie erreichte Ziffern gebracht. Der Wert der Einfuhr ist gegen 1910 um 2,3 Millionen Pfd. Sterling auf 680560000 Pfd. Sterling gestiegen, und der Wert der Ausfuhr in noch stärkerem Verhältnis, nämlich um 23,9 Millionen Pfd. Sterling auf 454282000 Pfd. Sterling. Zu welch imposanten Zahlen man damit gekommen ist, das zeigt sehr deutlich ein Vergleich mit dem Jahre 1902. Seit diesem Jahre stieg nämlich der Wert der Importe um 152 Millionen Pfd. Sterling, das ist um 29%, während der Wert der ausgeführten Waren sogar um 171 Millionen Pfd. Sterling, das ist um nicht weniger als 60% stieg. Seit 1872 hat der Wert des gesamten britischen Außenhandels um nicht weniger als 85% zugenommen — von 669 Millionen Pfd. Sterling auf 1238 Millionen Pfd. Sterling, ja unter Zugrundelegung der Warenpreise von 1872 beträgt die Höhe des Exportes in der Frist von 40 Jahren ein Mehr von 147%. —

Welche tiefgründige Philosophie bieten allein diese zufällig aus dem Gewirre nationalökonomischer Berechnungen herausgenommenen Zahlen für die Rolle des Handels im Austausch in unserer modernen Zeit, und wie weit entfernte sich die Menschheit von dem Naturzustande, da noch die Felsenhöhle die Behausung des einzelnen, der Familie, der Horde oder des Stammes bildete, da der einzelne Mensch nur für sich arbeitete, um zu leben, da er von Pflanzen und Kräutern lebte, die er selbst sammelte, den Acker notdürftig bestellte und mit dem Pfeil das Wild erjagte. Welch eine Entfernung vom naiven Kommunismus, welch ein Bild für die menschliche Betätigung, Schaffens-

kraft und Erwerbsnotwendigkeit, welch eine Geschichte der Zivilisation und der Kultur!

Und dazu gesellt sich die Kunst, die Musik, die Malerei, die bildende Kunst: sie sind Attribute und Höhen des Menschentums, die nicht verleugnet werden können. Die katholische Kirche ist in ihrer Geschichte überaus reich an künstlerischem Ästhetizismus und verfügt dadurch über gewaltige Kräfte und nicht hinwegzudisputierende Mittel zur Anregung tiefen Gefühls- und Gemütslebens, heute noch, während die protestantische Kirche zweifellos in einer gewissen asketischen, weltverachtenden Note sich diese Momente besonders in der ersten Zeit, aber auch unverkennbar noch heute in engherzigen orthodoxen Kreisen, völlig entgehen ließ und damit sich dem Grundsatze des welterfüllenden Göttlichen in der Kunst, vor allen Dingen auch dem Erzieherischen in der Kunst verschloß.

Man redet zu wenig auf protestantischen Kanzeln von den großen Geistern, den Genies, den Künstlern, man stößt sich zu leicht an ihren vielleicht in dogmatischer Beziehung vom Kirchenweg weit abseits liegenden Anschauungen und opfert dem Mißbehagen darüber die stumme Anbetung der individuellen Künstlerschöpfung, die geistige Erfassung des kommenden Neulands, weil solche Prediger eben selbst gar nicht ahnen, daß Menschengröße immer wieder aus der Masse, wenn sie auch noch so sehr der Kirche abhold ist, geboren wird und neue Predigt auf neuem Weltengrunde emportaucht.

Heute erkennen wir klar, daß den deutschen Kulturgedanken des 19. Jahrhunderts nicht der religiöse Geist schuf, sondern das kritische Denken Kants und das moderne Griechentum Goethes. Erst auf diesem Boden, auf gesichertem Fundament der Kulturphilosophie, erlangt das religiöse Bewußtsein seine Bedeutung. Kants kritische Philosophie zerschlägt Herders Metaphysik. Das vollendete Menschentum, das Rousseau und Herder an den Anfang menschlicher Entwicklung irrtümlicherweise verlegen, wird zum Endziel alles Werdens. So bedeutet Kulturentwicklung nicht Wiederherstellung angeblich verloren gegangener Huma-

nität, sondern Verwirklichung kultureller Forderungen, Höhenanstieg menschlichen Geisteswerdens, unendliche Aufgabe im Sinne Kants für eine neue Zeit, deren Signatur nicht Idylle im Sinne Herders, sondern Drama sein sollte — ein Leben der Tat!

Regen sich, wie allezeit, so auch in der Gegenwart aufrichtige, tiefdenkende, freie religiöse Geister, so ist diese Erscheinung nur ein unabwendbares Postulat der Menschenkraft, Offenbarung, wie alles, was tiefgründiger Menschengeist hervorbringt, Offenbarung ist und gewesen ist. Und der Genius wartet nur, ob man ihm in der Menschheit die Tore öffnet, damit er in die suchenden Herzen einziehen kann, um wahre Menschen zu schaffen, oder ob man ihm die Türe weist, weil man dem neuen Geiste, aus der Kultur geboren, keine Wohnstatt bereiten will, so daß er schlafen gehen möchte, um nach Dezennien wiederzukehren, und abermals anzufragen — wenn er könnte. Denn wahrer Neugeist läßt sich nicht bannen und aus dem abgeschlagenen Kopfe wachsen hundert neue Hydrenhäupter hervor, um der Wahrheit willen! —

Und wie steht nun Jesus in dieser vollwirkenden Zeit? — Es ist vielleicht die Kardinalfrage aller Religionsphilosophie, soweit sie das praktische Christentum betrifft.

Es ist wohl kein Zweifel, daß zunächst unsere Kultur ohne weiteres fortschreitet, weil der Menschengeist in seinem aktiven Schaffen durchaus nicht gezwungen ist, bei den Maximen des Christentums Anleihe zu machen.

Die großen Geister, welche Kultur gebracht und verbreitet, sind keineswegs die besten Christen gewesen; ich glaube, es wäre gar häufig ein schweres Hemmnis zwischen die bahnbrechenden Gedanken so manchen genialen Geistes getreten, wenn sie ihrem Träger das Gewissen hätten scharf gemacht gegenüber christlichen Bedenken und christlichen Richtlinien. Die persönlichen Aufgaben reichen gar oft weit über christlichen Ideenkreis hinaus, die Forderung der Zeit an das Genie bewegt sich in Eigenbahnen, gerade wie die Mission Jesu aus der Eigenart der Persönlich-

keit Jesu selbst und dem Charakter seiner Zeitepoche sich ergab. Und nun die realen Verhältnisse umfassender genommen:

In den Gedankenkreis der Menschheit ist die Rasse und die Nation eingetreten, Begriffe und Dinge, welche das Grundprinzip des Christentums nicht umfaßt, ja kaum kennt. Wer wollte heute leugnen, welche tiefgreifenden Momente in der Rassenfrage verborgen liegen, wer könnte heute noch Sittlichkeitsprobleme loslösen von der Rassenfrage, Eigenart und Gemüt, Seelenregiment und Affekt im Orient und Okzident mit dem gleichen Maße messen wollen? Wer leugnete heute noch die unbewußte tiefe Stufe der Asiaten, der Afrikaner, der Urbewohner Australiens und wollte hier mit christlichen Sündenbegriffen, mit dem im praktischen Spiegelbilde ganz unhaltbaren Kantschen kategorischen Imperativ operieren? — Wir erkennen nun erst die ganze große Unmöglichkeit dieser theoretischen pädagogischen und philosophischen Konstruktion. In diesen Dingen verdanken wir den Naturwissenschaften und der Völkerkunde ungezählte Aufklärungen, sie haben uns in der Tat milder, weiser und erkenntnisreicher gemacht und uns losgelöst von der „absoluten Wahrheit", die wir mit dem Christentum und seinem Gedankenkreise in der Hand zu haben vermeinten. Sie scheiden uns streng vom Buchstabenrichter, der an die Unfehlbarkeit und den umfassenden Charakter seiner Gesetze glaubt, sie scheiden uns aber auch von der praktischen Durchführung christlich-gerechten Messens und Urteilens und zeigen uns in ganz neuer Auffassung das Wahre des imperativischen Wortes: „Richtet nicht, auf daß Ihr nicht gerichtet werdet!" —

Und nun gar der Geschichtsbegriff: Nation!

Ist die „Nation" ein spezifischer Begriff des Christentums? Weist das Christentum die Wege in den Problemen, die in unserer Zeit mit der Nation verbunden sind? — Ich wage es auf das entschiedenste zu bestreiten. Die Jesuslehre kennt keine Nationalitätsfragen, weil sie im Grunde kommunistisch und international sein muß, der Vater im Himmel nach Jesu Anschauung ist ein Herr über die Gerechten und Ungerechten, er ist,

wenn auch zunächst ein jüdischer Nationalgott, doch ein Herr Himmels und der Erden, und ein Vater aller seiner Geschöpfe. Und nun hat diesen Allvater jede christliche Nation zu ihrem besonderen Gotte gemacht. Mit ihm hoffte sie stets zu siegen, wenn die nationale Ehre oder Ausbreitungsgelüste, wenn Kriege die Nation zu den Waffen riefen. Es ist stets ein Mittel zur Begeisterung des Volkes gewesen, wenn man ihm sagte: Gott will es! — Aber bei Licht besehen: Kriege sind niemals wesensidentische Gebilde jesuanischer Anschauung, jesuanischer Tendenz gewesen.

Ernst Renan hatte recht, als er in seinem bekannten politischen Brief an David Friedrich Strauß zur Zeit des Deutsch-Französischen Krieges darauf hinwies, wie weder in den Seligpreisungen der Bergpredigt, noch sonst irgendwo im Evangelium, ein Wort sich finde, das den kriegerischen Tugenden den Himmel verheiße. Aber ebensowenig findet sich ein Wort für die friedlichen politischen Tugenden, für Vaterlandsliebe und bürgerliche Tüchtigkeit darin.

Der Krieg ist ohne Heimstätte im echten christlichen Empfinden, und wer rein und überzeugt den Menschentumsgedanken zu seinem innersten, köstlichsten Gut, zum Leitstern seines ganzen Denkens und Handelns gemacht hat, der hält das Ringen der Völker für nicht vereinbar mit Menschengröße und Geistesklärung, entwicklungsgeschichtlich und ethisch aufgefaßt.

Aber gerade hier zeigt sich dann der Idealismus überwunden von der Macht der Wirklichkeit! Wie sagt doch Schiller? — „Es kann der Beste nicht im Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt." So kann der Mensch der ungezügelten Umwelt nicht ausweichen, und wie dem grausamen Überfall nur die tatkräftige Notwehr begegnen wird, so bleibt auch für die Nation allezeit das eigene Wohl der leitende Gedanke.

Das ist Egoimus, nationaler Egoismus, Verleugnung der Selbstverleugnung, worin nichts Jesuanisches liegt, denn Jesus

ſah die Welt mit ihren Grauſamkeiten in der Tat faſt unvergleichlich problemlos und einfach an und glaubte alle Schwierigkeiten löſen zu können mit dem beherrſchenden Gotteswillen und der verſöhnend ſtimmenden Gottesfügung.

Aber das iſt eben die nicht wegzuleugnende Tatſache, daß die Kulturideen und die Nationalitätsempfindungen in der Menſchenbruſt über unpraktiſche Phantasmen hinauswachſen und den Völkerfrieden als ein noch in weiter Ferne liegendes Menſchentumsideal betrachten müſſen. Liegen aber die Dinge ſo, dann ſoll man auch nicht Chriſtentum mit modernen Raſſe- und Nationalitätsproblemen in Zuſammenhang bringen, nicht Könige mit „Gottes Hilfe“ einſetzen oder vertreiben, nicht Kriege führen, weil ſie „Gott gewollt habe“, nicht Politik mit Chriſtentum vermengen! —

Chriſtentum hat eben mit Politik gar nichts zu tun, Chriſtentum hat auch mit Patriotismus gar nichts zu tun, denn dieſe Dinge hat die Jeſuslehre nie unter die Lupe genommen, ſie hat lediglich individuelle Kultur gepredigt, ein Wollen verlangt, aber dieſes Wollen muß verſagen, wenn die nationalen Pflichten ſtärkere ſittliche Zwangsmomente mit ſich bringen. „Du ſollſt nicht töten!“ — ſo ſteht es im Alten Teſtament, aber du darfſt töten, wenn dich der Verbrecher überfällt und dir dein Leben rauben will, dem du die Selbſterhaltung ſchuldig biſt. Töteteſt du den Angreifer nicht, ſo wäreſt du ein Verräter an deiner eigenen Menſchenwürde und anerkennteſt den verbrecheriſchen Plan, nach dem du einer Mordluſt geopfert werden ſollſt. Steht die Nation vor dem Kriege, ſo darfſt du nicht verſagen im Dienſte der Nation, weil vielleicht dein Innerſtes ſich ſträubt, die Flinte auf den „Feind“ — demgegenüber Jeſus die Liebe gebietet — zu richten. Es bedarf einer Opferung der Überzeugung zum Wohle der Geſamtheit, einer Verleugnung der individuellen Gefühlsrichtung zum Wohle deiner Nächſten, deines Volkes, aber in dieſer Aufopferung des Friedensgedankens ſoll ſich nicht das Bild der Jeſuslehre in ihrer Reinheit wandeln! Das verlangt unſer klares Denken, unſer

Einblick in das wirkliche Wesen der Jesuspredigt, deren innerster und wärmster Sinn die Menschenliebe ist. Daran ist nicht zu rütteln, und darum soll man diesen Kern der Jesuslehre auch nicht verwischen, sondern offen gestehen: er ist in unserer Kulturentwicklung in reiner Form niemals durchführbar gewesen, er leidet an einem Unvermögen gegenüber den Gewalten menschlicher Sammelarbeit, gegenüber psychologischen und nationalen wie kulturellen Gegebenheiten. —

Die Kultur ist vorwärts geschritten, nicht weil Christentum die geistigen Potenzen der Zeitepochen durchsetzten, sondern weil in der Menschheit sich die Auswirkung genialen Schöpferwillens mit künstlerischer Idee in Einzelindividuen verkörperte und diese Geisteskräfte ihren fördernden Rückschlag geltend machten auf die Anschauungen und Strebungen der Mitmenschen sowie auf die Gestaltung der tatsächlichen, der historischen Verhältnisse. Die Bedingungen für die Völkerexistenz sind im Bunde mit den technisch-erfinderischen Ideen industrieller Köpfe der Lebensodem des modernen Handels und des Industriestaates gewesen, aber gewiß nicht das Christentum. Christentum konnte aus sich niemals unsere moderne Zivilisation schaffen, ja auch in unserem sozialen Empfinden scheint mir Christentum nicht einmal die erste treibende Kraft zu sein. Brachte der Industriestaat eine weitgehende Proletarisierung mit sich und schuf den Kapitalismus, so daß in der Gegenwart eine tiefe Kluft gähnt zwischen Arm und Reich, so war das Aufbäumen der Massen gegen diese Scheidung der Menschen eine psychologische Gegebenheit. Hätte man nicht soziale Fürsorge geschaffen, so hätten die Proletarier eine solche erzwungen, weil sie sich nicht zufrieden geben können mit dem Gedanken, daß es wenigen Großen gut gehe, während sie selbst um die bloße Lebensexistenz kämpfen müssen und nicht teilhaben können an den Erfindungen des Menschengeistes, deren praktische Verwertung und deren Nutznießung Geld und abermals Geld erfordert. Eine Revolution und eine Bedrohung durch

ungezügelte Massen aber ist etwas Furchtbares und Unberechenbares, und darum ist die Sozialisierung unserer Lebenserrungenschaften ein Gebot weiser Für- und Vorsorge.

Gleichzeitig aber liegt in diesem demokratischen Zuge unserer Zeit eine Menschensammlungstendenz, eine Umgreifung alles dessen, was eben auf den Begriff Mensch Anspruch hat und auskömmlicher Lebensexistenz, mitsamt einem gewissen Maß von Luxus und insbesondere einer persönlichen Arbeitsentlohnung, ohne die das Glücksgefühl des Schaffens leidet.

Die strategischen und volksorganisatorischen Genies haben die Weltstellung der Völker und die Verteilung der Welt unter sie geschaffen, Politik, also reale Abwägungen und planvolle Intentionen, haben die Nationen wachsen und fallen lassen, je nachdem sich diese Faktoren geistigen Schaffens auf der Höhe der Verwirklichungsmöglichkeit oder in wässeriger Trübung bewegten. Welch ein Lehrmeister ist in dieser Beziehung der europäische Krieg des 20. Jahrhunderts! —

Blicken wir heute auf Japan, so unterliegt es keinem Zweifel, daß es in seiner Lebensanschauung und Lebensführung, seiner Philosophie und Religion nicht im geringsten dem Christentum näher gekommen ist. Die zur Lehre des Abendlandes Bekehrten zählen in Japan keine 200000 Köpfe, sie machen in der Gesamtzahl der Japaner — reichlich einhalb Jahrhundert nach der Ankunft der ersten Missionare — noch nicht $^1/_4$ % aus. Und Schölermann sagt:

„Japan ist der Aufklärer, der große Legendenzerstörer des europäischen Größenwahns, das Ende verknöcherten Kirchenchristentums von jeglicher orthodoxen Wort- und Bildergläubigkeit."

Hier finden wir Kultur und Piratentum zugleich, unabhängig von christlicher Richtlinie, aber die Wurzeln einer Nationalkraft, die vielleicht berufen ist, ihre Schwingen über große Teile des Erdballs auszubreiten und leider vorläufig undefinierbare Werte der Menschheit zu vermitteln. — Von einer Förderung der realen Verhältnisse durch christliche Ideen ist gar nicht die Rede.

Kriege wie Ententen verleugnen das Christentum als leitende Kraft, ja vielleicht sind gerade die Kämpfe, in denen das Christentum gegenüber Andersgläubigen im Mittelpunkt stand, die blutigsten und rücksichtslosesten gewesen und haben die Idee der allgemeinen Menschenliebe und Menschenverbrüderung am schmählichsten verleugnet. Europas Weltkrieg hat Deutschlands Feinde ringsum als unchristliche Barbaren, nicht als christliche Nationen gekennzeichnet, der Glaube an die Allmacht christlicher Kultur ist in schwere Krisis geraten, darüber kann kein Zweifel sein! —

Ähnlich steht es aber auch um die großen sozialen Kämpfe. Vom Raubrittertum bis in die modernen Streikbewegungen hinein läßt sich von der durchkräftigenden Macht des Christentums nur wenig verspüren, ihre Leitmotive sind stets Wille zur Macht, Existenzrecht und Aufschwung aus materieller Misere zu menschenwürdiger Gestaltung der persönlichen und der Familienverhältnisse gewesen. Wir haben diese Kämpfe noch kaum im Rücken, dürfen uns nicht verhehlen, daß nicht die Frage der Erfüllung christlicher Maximen im Mittelpunkt der sozialen Frage steht, sondern vielmehr die reine Notwendigkeit, auch dem Niedriggestellten eine lebenswerte Existenz und die Freude am Dasein zu vermitteln, mit der sich die Gewähr für die Aufzucht einer gesunden Nachkommenschaft im nationalen Interesse wie zur Förderung echt menschlicher Instinkte, wie des Familiensinnes, der echten Häuslichkeit und rechter Arbeitsfreude verbindet.

Nichts ist bezeichnender für die Rolle des Christentums in der Gegenwart, als daß die Sozialdemokratie die Religion für Privatsache erklärte und nicht etwa „mit Jesus siegen" will, der doch der Heiland der Armen sein wollte.

Aber dieser Grundsatz ist keineswegs in dem mißachteten Sinne zu betrachten, dessen er sich meist zu erfreuen hat. Es ist, bei Licht betrachtet, vielleicht das höchste Postulat, das man an die Menschen stellt, wenn Religion Privatsache sein soll. Denn Religion ist eben kein von Staat, Gemeinde oder Kirche vermittelter geistiger Besitz, sondern Ureigentum des einzelnen,

Evolution der Seele, höchstes Gut der einzelnen Menschenbrust, wenn Religion ein persönliches Sehnen und Gewißheit der persönlichen geistigen Kraft in sich schließt, und sich streng scheidet gegenüber dem offiziellen Kirchentum, das in äußeren Gebärden und in äußerem Kirchenbesuch sich genugtut, aber von dem inneren Ringen wie der tiefgründigsten persönlichen Freude nichts weiß.

Wie prächtig sagt Traub[1]) in seinem inhaltsvollen Buche: Gott ist nicht anders erfaßbar, als im gesamten Strom des wirklichen Lebens. Wer nicht in diesem Leben steht und vor seiner unabläßigen Beweglichkeit Furcht empfindet, der ist nicht geschickt, Gott zu begreifen. Wir erfassen uns selbst nur im stetigen Neuwerden. Wer stille steht, geht zurück. Diese Gewißheit der inneren Lebensentwicklung gibt uns die unumstößliche Pflicht, auch Gott auf keinem anderen Weg zu erkennen, als dem der Entwicklung, soweit man überhaupt bei einem Denken über Gott zurechtkommen kann.

Hier scheint mir der wichtigste Punkt zu liegen. Das Christentum hat, soweit ich bis jetzt geschichtlich sehe, einen wertvollen Sonderbesitz. Führt uns die geschichtliche Erkenntnis weiter und zeigt uns diesen Besitz auch in anderen Religionen, so freuen wir uns dessen nur. Der Wert eines Kleinods liegt nicht darin, daß es im Privateigentum besessen, sondern daß sein Glanz und seine Herrlichkeit als solche erkannt wird. Worin sehe ich jenen Besitz? Das Christentum lehrt nur einen neuen Weg zur Gotteserkenntnis, es kennt gar keinen bestimmten Gottesbegriff, es weiß nichts von einem „persönlichen Gott", vielmehr verweist es den Menschen auf den königlichen Weg der Liebe. Auf diesem Weg soll der Mensch allmählich zu seiner Gotteserkenntnis gelangen. Dieser Weg ist der neue Weg. Ich kenne keinen anderen. Darum gibt es für mich (Traub) keine christliche Lehre von Gott, die für sich feststehen würde. Auf vielen Umwegen kommt die Menschheit allmählich durch wachsende und sich ver-

[1]) Traub, „Staatschristentum oder Volkskirche", Jena 1911.

tiefende Liebe in der sich gestaltenden sozialen Gemeinschaft (im umfassenden und parteilosesten Sinne) zu der Erkenntnis des geheimen Sinns der Geschichte. Hier liegt der wirkliche Sinn der Menschenentwicklung und damit die Erkenntnis des „göttlichen Willens". Auf diesem Wege muß jeder für sich selber laufen. Keiner kann für den andern gehen, keiner kann dem andern eine Erkenntnis vorschreiben oder abnehmen. So besitzt das Christentum keine neue Lehre von Gott, wie auch Jesus selbst nach den vorliegenden Erzählungen sich um die Vorstellungen von Gott nicht bekümmert hat. Weil es aber keine neue Lehre von Gott gibt, gibt es auch keine Irrlehre. Das Christentum legt den einzigen Wert nur darauf, den Weg zu Gott zu zeigen. Darum gibt es im Christentum keine Irrlehre, sondern nur einen Irrweg. Der einzige Irrweg ist Liebloſigkeit und Unbarmherzigkeit. Der einzige Weg bleibt Liebe als Lebensmacht im umfassenden und tiefsten Sinne des Wortes, deren Offenbarungen von Jahrhundert zu Jahrhundert in den Werken der Menschen größer werden. —

Vermag ich auch gegenüber dieser Traubschen Auffassung von dem Inhalt des Christentums den Gedanken einer starken subjektiven Übermalung und Auslegung nicht zu unterdrücken, es enthält doch die sich in den Worten ausdrückende Anschauung den bedeutsamen Kern: unsere moderne Zeit ist noch überaus reich an Scheinreligion, ja sie bedeutet zweifelsohne noch eine viel stärkere Macht, als die kraftvolle religiöse Persönlichkeit, die für den Individualglauben ihr ganzes Selbst einsetzt, und von der Kräfte ausgehen könnten, die sich tief in Menschenseelen hineinsenken, wenn man nur immer von den maßgeblichen Stellen aus die individuelle religiöse Idee von der Kopie religiöser Tradition zu unterscheiden und zu würdigen verstünde.

Die politischen Machtfragen stehen naturgemäß in der Gegenwart im Vordergrunde, die Expansion der Nationen und die Frage, welche Nationen die weitsichtigsten Politiker ihr eigen nennt. Eine Jesusgestalt an der Spitze moderner

Nationalpolitik ist in der Tat undenkbar, und zwar offensichtlich aus dem Grunde, weil das einfache Sittengesetz Jesu auf eine kleine Menschengemeinschaft mit verhältnismäßig geringer Kultur und von den gegenwärtigen Existenzbedingungen weit entfernten Gegebenheiten zugeschnitten war, dazu noch vor einem erwarteten Weltende, ja auch kaum anders zugeschnitten sein konnte. Und nun zu uns selbst:

Blicken wir auf Deutschland, so liegt in der historischen Entwicklung der gegenwärtige Kampf der industriellen Erhebung gegenüber dem Agrarstaat begründet. Deutschland innerstes Problem ist die Wirtschaftspolitik, sie ist eine Staatsfrage, vielleicht sogar die Staatsfrage, weil des Staates oberstes Gesetz die Wohlfahrt seiner Bürger sein muß. Der Staat ist ein weltliches Gebilde mit rein weltlichem Ursprung, aus menschlichen Notwendigkeiten heraus entstanden und mit rein innerweltlichen Zielen. Den Staat kann und darf es gar nicht interessieren, ob der eine für seine Person an ein Jenseits oder an eine überweltliche Welt glaubt, und der andere nicht. Auf diese persönlichen Glaubensfragen hat deshalb auch der Staat keine Rücksicht zu nehmen. Das Menschentum selbst ist der Faktor, auf den die Bildung des Staates zurückgeht ohne den die Entwicklung auf der Erde nicht weitergebildet werden kann. „Der Staat ist die bleibende Wirklichkeit, die vor uns da war und nach uns sein wird. Sie ist die Form, in die die Generationen eintraten, und die sie verbessert und ausgebaut den nachkommenden Generationen überlassen" (Maurenbrecher).

Und darum erfüllt der Staat nur eine logische Folgerung, wenn er vom einzelnen Menschen als höchste Sittlichkeit fordert, daß er sich ganz dem Zwecke der Gesamtheit und dem Ziele des geschichtlichen Lebens aufopfern soll. Die Gattung und ihre Leistungsfähigkeit, ihre Kultur und ihre gehobene Kraft in der Zukunft: das ist der Zielpunkt des staatlichen Strebens. Und so müssen wir anerkennen, daß es für den Staat oberster Grundsatz der Erziehung sein muß, daß er den einzelnen für den Dienst des Menschentums befähige,

für die Geſamtheit und für die Zukunft der innerweltlichen geſchichtlichen Entwicklung. Darin liegt die Pflicht des Staates und das Sittengeſetz des einzelnen, ſich den ſozialen Gedanken im Ausbau ſeiner perſönlichen Fähigkeiten anzueignen.

Das iſt politiſches und moraliſches Geſetz für den Adel, wie für das Bürgertum und die Arbeiterklaſſe! Deutſchlands großer Krieg wird hier es an nachfolgendem Segen nicht fehlen laſſen dürfen.

---

3. Kapitel.

Jeſus und die Gegenwart.

Wir können uns nicht verhehlen, daß von dieſen Pflichten gegen den Staat im kirchlichen Moralunterricht kaum die Rede iſt. Die 10 Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunſer: ſie enthalten nichts von der Staatspflicht und dem Moralgeſetz des einzelnen gegenüber der Menſchheitsſolidarität. Und aus den einzigen Stellen des Neuen Teſtaments, welche vom Staate reden: „Fürchtet Gott, ehret den Kaiſer, habt die Brüder lieb!“ — „Jeder Menſch ſei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es iſt keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit iſt, die iſt von Gott verordnet. Wer ſich nun wider die Obrigkeit ſetzet, der widerſtrebet Gottes Ordnung; die aber widerſtreben, werden über ſich ein Urteil empfangen.“ — „Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, und Gott, was Gottes iſt,“ läßt ſich keine Staatspflicht konſtruieren, die den Forderungen der Gegenwart genügen könnte, ſofern nicht die Staatspflicht eine blinde Anerkennung des Beſtehenden, Traditionellen und Beharrenden bedeutet. Wehe dem Staate, deſſen Bürger nicht tätige Mitarbeiter am Wohle der Geſamtheit ſind! Der Staat der modernen Zeit erheiſcht Einzelarbeit, Kampf, Streben nach aufwärts und Selbſtſucht aller, auch der Höchſten, und dieſe

Dinge bringen die genannten Sprüche nicht zum Ausdruck. Das Ideal der modernen Zeit ist ernst und heilig, tiefgründiger, als wie man in der Zeit des Neuen Testamentes erfassen konnte. So etwa hat *Maurenbrecher* gesprochen.

Die Verhältnisse drängen zu der Auffassung, daß sich das Christentum keineswegs als der Sauerteig der *Menschheitsgeschichte* erwiesen hat und auch noch heute die weltbewegenden Ereignisse, politischer wie sozialer, künstlerischer wie wissenschaftlicher Natur in ganz anderen Leitlinien, nämlich in den der *logischen Notwendigkeit*, der *sozialen Erfordernisse*, sich vollziehen. Man rede nicht von der zunehmenden Menschlichkeit unseres Gemeinschaftslebens als einer Erfüllung der *Jesusidee*, findet sich doch Menschenliebe auf der einen Seite vollauf kompensiert durch Rücksichtslosigkeiten und Herabdrückungen auf der anderen Seite. Was an sozialen Errungenschaften unsere heutige Kultur aufzuweisen hat, das ist die reine *Forderung der Gegenwart*, die Folge des Erwachens der einzelnen Menschen zum persönlichen Bewußtsein. Man suche nur nach den echten Jesusgestalten, welche heute noch Volk und Könige auf die Linie eines Menschentums, wie es sich Jesus gedacht hat, zu bringen streben, man wird sie vergebens suchen. Auf welchem Throne säße eine Jesusgestalt? An welchem Hofe wäre ein Abbild Jesu als Prediger? Welche Minister dürften hoffen, in einer Jesu ähnlichen Wirksamkeit die Politik ihres Landes zu führen? — An die Tafel der *einfachsten* Bürgerhochzeit dürfte und würde vielleicht ein moderner Jesus herantreten können, wie der originale Jesus an der Hochzeit zu Kana teilgenommen haben soll, aber auf einem Hofballe, einer Hofjagd, einer opulenten modernen Hochzeit, in einem Offizierskasino, einem festlichen Diner, bei einem Leichenbegängnisse eines Großen, ja selbst bei einer modernen Konfirmation im reichen Hause: da bleibt *die Jesusgestalt eine Unmöglichkeit, unsere ganze Zeit ist nach ihrem kulturbedingten Wesen keine Jesuszeit.*

Der *wirkliche* Jesus zieht hinter dem Schubkarren des armen Arbeiters her, der die Leiche seines Kindes auf demselben zum

Kirchhof bringt, weil ihm für den Leichenwagen die Mittel fehlen, während diesem trostlosen Beförderungsakte der prunkende Leichenzug des reichen Berliners begegnet: so hat Max Kretzer in seinem: „Das Gesicht Christi" Jesus in den Schwall des modernen Gepränges hineingestellt. Die Fülle des Weltlichen ist eben eine ganz eigene Macht für sich geworden und hat sich meilenweit von dem gesamten Milieu, in dem Jesus seine Weltideen aufbaute, entfernt, weil der immense Fortschritt, den die Entwicklung der Zivilisation und mit ihr das gesamte Menschendenken in sich birgt, hinauswachsen mußte über Jesu Zeit und Jesu Anschauung von dem Weltentwicklungsprozeß.

Leugnen wir es nicht: es beschleicht uns selbst bei solchen Dingen, welche wir als ganz selbstverständliche moderne Errungenschaften betrachten, ein eigenartiges Gefühl und die Gewißheit der seelischen Distanz, wenn wir sie in Zusammenhang bringen mit der Figur des im Orient dahinschreitenden Jesus. Jesus im Eisenbahnzuge, Jesus in einer elektrischen Bahn, oder gar Jesus an einer modernen Flughalle, ja selbst Jesus in Verbindung mit einem modernen Parlament, der Börse, am Bergwerk mit seinen rußbeschwärzten Arbeitern, in der akademischen Vorlesung oder im modernen Warenhause, beim Schneider wie im Restaurant: es sträubt sich unser Gefühl gegen die Kombination der Gedanken und fast sind wir versucht, der Empfindung Raum zu geben, als handele es sich um eine Blasphemie. Und doch: diese genannten Dinge, um von den ausgesprochenen Stätten der Unsittlichkeit, der niedrigen Instinktauswirkung ganz zu schweigen, sind Selbstverständlichkeiten unseres modernen Lebens, aber sie passen nun einmal nicht zu unserer Jesusempfindung, zu unseren Gedanken, die wir uns von der Zeit machen müssen, in der er lebte. Auch der in der Literatur vorhandene Versuch, Jesus inmitten des Hamburger Hafenmilieus uns modern-verständlich erscheinen zu lassen, ist Abseitsware.

Vielleicht kommt noch Tolstoi als Moderner dem Jesusgedanken am nächsten, und jedem klar Denkenden wird es offen-

bar werden, daß diesem großen Geiste gegenüber sein Kaiser wie sein Volk stumme Puppen bleiben und der Boden für seine Gedanken in Deutschland wie in allen übrigen Ländern Europas noch weniger geeignet ist. Und doch wäre es ein unverzeihlicher Fehler, den großen Russen als Lehrer des tiefen Seelenlebens nicht auf sich voll einwirken zu lassen, der das prachtvolle Selbstbekenntnis uns gab: „Das Unfühlbare, Unsichtbare, Unkörperliche, das allem Existierenden Leben gibt, nennen wir Gott. Dieses selbe unfühlbare, unsichtbare, unkörperliche Prinzip nennen wir, wenn es durch den Körper von allem übrigen getrennt ist und wir es in uns erkennen: Seele.“ —

Das Prinzip oder besser gesagt: das Problem des Heilandes in der Gegenwart hat dann in künstlerischer Vollendung Gerhard Hauptmann in seinem: „Der Narr in Christo Emanuel Quint“ entwickelt; sein Geschick bleibt ein überaus trauriges, es endet der Jesusnachfolger im Irrsinn, ein Opfer der Gegenwartskultur, denn der Jesusidealismus ist eben in unserer fortentwickelten Kultur großer Menschheitsmassen eine Utopie.

Und fragen wir nun: wie muß denn der Heiland, der unserer modernen Zeit die Erlösung geben soll, aussehen? — so bleiben wir die Antwort schuldig.

Wir können uns kein Bild von ihm machen; nicht etwa deshalb, weil wir überzeugt sein müssen, daß es mit der Einfachheit und Reinheit des historischen Jesus in der Tat nicht vollbracht werden kann, die großen universellen Fragen, welche Sozialkultur, Wissenschaft, Geist und Gemüt bewegen, zu lösen, oder weil der moderne Heiland ein so umfassendes Genie sein müßte, daß er den geistigen Umfang eines einzelnen Menschen selbst in höchster Ausprägung weit hinter sich ließe, also ein verkörperter „Übermensch“, von dem Friedrich Nietzsche träumte, sondern weil wir bei klarer Überlegung die Lösung der die gesamte Menschheit bewegenden Fragen überhaupt nicht von einem einzelnen Menschen mehr erwarten, weil wir der Entwicklung, der zunehmenden Gesamtkultur, selbst wenn auf dieselbe der

einzelne große Geist den nachhaltigsten Einfluß auszuüben pflegt, die Sozialisierung ohne Mißtrauen ans Herz zu legen uns gewöhnt haben, weil wir hoffen, daß das Menschentum sich immer weiter in seiner Reinheit entfalten und ausbreiten werde, wenn nur der einzelne an dem großen Werke der Menschheit, sich selber zu vervollkommnen, mitarbeitet, und dieser Gesichtspunkt die sittliche Pflicht in unserer menschlichen Gemeinschaft bedeutet. Darauf ist hinzuarbeiten, unter diesem Winkel wollen wir die großen Geister auf uns wirken lassen, um in der Kultur die Erlösung zu finden und die Kultur, die Schöpfung des Menschengeistes, zur Mutter der Religion werden zu lassen! —

Wir wissen heute, hat Max Maurenbrecher einmal gesagt, daß überhaupt kein einzelner Mensch der Friedefürst und Weltvollender sein kann und sein wird. In Wahrheit ist es die Aufgabe der Menschheit, ist es von Anfang an gewesen und wird es in Ewigkeit sein, die Weltvernunft erst zu schaffen und Schmerz und Sinnlosigkeiten zu bannen. Der Heiland ist nicht vergangen und nicht zukünftig, er ist ewig gegenwärtig. Er ist die ringende, arbeitende und strebende Menschheit selbst.

In diesem Empfinden können wir uns aber auch darüber nicht hinwegtäuschen: die kommunistische Menschentumsidee Jesu ist in der Kulturentwicklung untergegangen. Jesus war kein Kosmopolit, die Macht der Nationalität, der Rasse, der Kulturforderungen, welche sich in jedem einzelnen Volke in besonderer Eigenart präsentieren, wie ich schon betonte, hat der Verwirklichung im großen einen unübersteiglichen Damm entgegengesetzt. Ideale sind den einzelnen Nationen erwachsen, die sich an die Leistungen und nationalen Empfindungen der einzelnen angeknüpft haben, die Denkart jeder einzelnen Nation hat das Genie im Rahmen der nationalen Individualität geprägt, und so liegen heute die Menschheitswerte nicht mehr auf neutraler Ebene, sondern auf dem nationalen Boden.

Deutschland hat niemals einen Tolstoi hervorgebracht; das konnte nur inmitten eines Volkes, der Russen, geschehen, wo sich Armut mit Resignation und Verkommenheit, gefühlsmäßiges,

unkritisches religiöses Empfinden mit unentwickeltem geistigen und von der Ermüdung umnebelten Kraftbewußtsein paarte. Keine andere Nation wie die deutsche konnte einen Luther, der den Kampf persönlicher Kraftentwicklung mit der Macht der Autorität durchzukämpfen hatte, hervorbringen, einen Kant, Schiller und Bismarck. Und Napoleon I. bleibt stets das weltbeherrschende Genie Frankreichs, das, wie kein zweiter Mensch, den Lauf vom einfachen Advokatensohn bis zum Weltherrscher durchmaß und an strategischem wie organisatorischem Schöpfertalent einzig in der Weltgeschichte dasteht. Richard Wagners Lebenswerk wurzelt im Germanentum, wie Zolas literarische Bedeutung allein inmitten französischer Geistesgeschichte denkbar war. Englands Armut an großen Geistern will psychologisch aus der Eigenart englischen Geistes verstanden sein, aus dem praktischen, ruhig fortschreitenden, nüchternen Nationalmilieu und Volkscharakter.

„Warum waren die aufgeklärten Griechen in der Welt", fragte Herder[1]), — „weil sie da waren und unter solchen Umständen nicht anders als aufgeklärte Griechen sein konnten. Warum zog Alexander nach Indien? Weil er Philipps Sohn Alexander war und nach den Anstalten seines Vaters, nach den Taten seiner Nation, nach seinem Alter und Charakter, nach seinem Lesen Homers usw. nichts Besseres zu tun wußte. Legten wir seinem raschen Entschluß verborgene Absichten einer höheren Macht und seinen kühnen Taten eine eigene Glücksgöttin unter, so liefen wir Gefahr, dort seine schwärzesten Unbesonnenheiten zu göttlichen Endzwecken zu machen, hier seinen persönlichen Mut und seine Kriegsklugheit zu schmälern, überall aber der ganzen Begebenheit ihre natürliche Gestalt zu rauben. Wer in der Naturgeschichte den Feenglauben hätte, daß unsichtbare Geister die Rose schminken oder den silbernen Tau in ihren Kelch tröpfeln; wer den Glauben hätte, daß kleine Lichtgeister den Leib des Nachtwurms zu ihrer Hütte nehmen oder auf dem Schweif des Pfauen

[1]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

spielen, der mag ein sinnreicher Dichter sein, nie aber wird er als Natur- oder Geschichtsforscher glänzen. Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte."

So darf nicht vergessen werden, daß für das Selbständigwerden der Ethik das Christentum dem Judentum großen Dank schuldet, vielleicht sogar trägt das heutige Christentum dem Judentum, dessen tiefinnerliche Ethik gerade heute so leicht und so ungerecht verkannt zu werden pflegt, gegenüber eine Schuld auf dem Herzen, „denn dieses brachte ihm aus langer und harter Geschichte eine innerliche Moral und eine sichere Erhebung des Geisteslebens über bloße Natur entgegen. Aber zu einer Weltmacht und zugleich auch zu voller innerer Größe ist diese ethische Denkweise erst auf dem Boden des Hellenismus und unter eingreifender Umbildung der Verhältnisse von Gott und Mensch geworden. Die semitische Denkweise pflegt im Verhältnis von beiden den Abstand hervorzukehren, die griechische wie auch die indische ist vielmehr auf eine Vereinigung bedacht; sie will auf der Höhe der Religion das Menschliche zur Göttlichkeit selbst erheben, es eine „Vergottung" erfahren lassen. Damit erst kommt das Mystische und Geheimnisvolle der Religion zu seinem Recht und wird der ganze Mensch zu einer Wesenserhöhung aufgerufen; so vollzieht sich hier eine entschiedene Ablösung vom Judentum." (Eucken.)

Wir werden Jesus verstehen müssen als den Sohn seines Volkes, empfänglich für die Eindrücke des Niedergangs seiner Nation in politischer, mehr noch in religiöser Beziehung, seine Tränen über Jerusalem decken eine ganze Seele auf und umrahmen die Gestaltungskraft des Genies, dessen tiefreligiöse Empfindungen aus dem das jüdische Volk beherrschenden Jahweglauben den sittlichen Kern, nämlich die persönliche Gottesgemeinschaft herausschälten und diese zu einem religiösen System erhoben. Diese Ethik konnte nur ein tiefdenkendes, religiöses Gemüt aufrichten, das sich gleichzeitig mit aktivem Entrüstungsstolz gegen die Veräußerlichungen, die Zeichen religiöser Deka-

denz, zu erheben verstand und damit sein Lebenswerk begründete.

Darum aber auch machen wir Front dagegen, wenn der nicht unbegabte moderne Theologe Rittelmeyer[1]) meint: „Jesus hat keinen eigenen Willen gehabt. So kraftvoll er wirkte in der Weltgeschichte, sein Wille war kein eigener Wille, sondern ein Überwille über seinem Willen. Ganz eigenartig eins ist er mit diesem Überwillen, so daß sich erst allmählich dies Geheimnis seines Lebens vor unseren Augen enthüllt." Das heißt Jesus gänzlich aus dem Rahmen geschichtlichen und psychologischen Geschehens herausnehmen. Dergleichen theologische konstruktive Phantasmen und Begriffsspielereien stellen der Würde theologischer Auffassung leider nur ein sehr zweifelhaftes Zeugnis aus.

---

4. Kapitel.

Eduard v. Hartmanns Kritik. Moral der Arbeit und des Reichtums.

Jesus wurzelte mit seinem ganzen Denken in dem jüdischen Kulturkreise seiner Zeit, er war in geistiger Hinsicht ein Jude vom Kopf bis zur Zehe, meint Eduard von Hartmann[2]) und sagt dann weiter in scharfer Kritik:

„Ein Teil derjenigen Schriftsteller, die es gewagt haben, die Erscheinung Jesu in urkundlicher Darstellung vorzuführen, haben geglaubt, ihre Gegner dadurch versöhnen oder milder stimmen zu sollen, daß sie denselben gleichsam einen Kultus Jesus als des absoluten Genies und des sittlichen Ideals als Entschädigung zeigten. Jesus war indessen ebensowenig Genie wie

[1]) Rittelmeyer, Jesus, Ulm 1914. — Kritische Notizen auch bei Theodor Kappstein, Bibel und Sage, Berlin 1913. Leider steht dieses Buch dem Stil nach nicht auf gleicher Höhe mit dem Inhalt.

[2]) Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments. Sachsa im Harz 1905.

ſittliches Ideal, ſondern ein Menſch von einer zwar immerhin ungewöhnlichen geiſtigen Begabung, aber auch von großen intellektuellen Mängeln, voll erhabener und edler Geſinnung, aber auch voll gefährlicher Irrtümer und eingreifender menſchlicher Schwächen. Es iſt die bisherige Anſicht durch den weitverbreiteten Irrtum geſtützt worden, daß die Größe und innere Bedeutung der Werkzeuge, deren ſich die Vorſehung zu ihren Zwecken bedient, im Verhältnis zu der Größe dieſer Zwecke ſtehen müſſe, daß alſo die größten hiſtoriſchen Wirkungen nur durch Organe geſchaffen werden können, welche auch an und für ſich eine eminente Größe repräſentierten. Man überſieht aber hierbei, daß die Vorſehung zur Hervorbringung ſolcher Wirkungen ſich wunderbar komplizierter Kombinationen von Umſtänden bedient, ſo daß das anregende Moment zum Beginn einer neuen Entwicklungsreihe ſehr wohl ein Faktor von an und für ſich mäßiger Bedeutung ſein kann."

Zur Wertung der intellektuellen Anlagen Jeſu weiſt Ed. von Hartmann darauf hin, daß gerade ſeine am meiſten bewunderten Sittenſprüche Zitate oder Umbildungen altteſtamentlicher oder talmudiſcher Spruchweisheit ſind, und daß er hinſichtlich derſelben niemals irgend welche Originalität beanſprucht hat. An Schriftkenntnis war er jedenfalls ſeinen Jüngern und Zuhörern beträchtlich überlegen, da er eine für jene Zeit gute Schulbildung genoſſen hatte. Es war kein Wunder, daß er Geſetz, Propheten, Apokryphen und Talmud ſehr wohl kannte, da er offenbar diejenige Bildung in den talmudiſchen Schulen der Zeit ſchon als Knabe und Jüngling erhalten hatte, die ihn früher befähigte, die Schrift auszulegen und lehrend aufzutreten (Luk. 2, 46—47).

Ed. v. Hartmann bringt uns alſo ein gewiſſes Gemenge von Poſitivem und Negativem der Wertung Jeſu und kommt damit einer hiſtoriſchen und pſychologiſchen Analyſe entgegen, wenngleich die Art und die Schärfe ſeiner Kritik nach unſerem Empfinden der Folgewirkung des Auftretens Jeſu nicht genügend Rechnung zu tragen ſcheint. Er argumentiert dann

weiter, man sehe, daß ohne den Zauber einer imponierenden und gewinnenden Persönlichkeit Jesus durch seine geistigen Fähigkeiten nicht wohl solche Erfolge hätte erzielen können. Diese Persönlichkeit äußerte sich zunächst in einer ungewöhnlichen oratorischen Begabung, deren Eindruck mehrfach hervorgehoben wird (z. B. Matth. 1, 22). Es muß aber auch seine stille Hoheit und hingebende Weichheit etwas ungemein Fesselndes für die sich ihm Anschließenden gehabt haben, nicht bloß für Männer, sondern auch für Weiber, deren viele sich ihm anschlossen, Prostituierte (Luk. 7, 37), verheiratete Frauen höherer Stände (Luk. 8, 3) und ehrbare Jungfrauen ohne Unterschied.

Nun ist ja richtig, daß sich die Gefolgschaft Jesu in der Tat aus dem buntesten Gemisch von Menschenindividuen und Individualitäten zusammensetzte, von denen es zweifelhaft ist, ob sie wirklich jeweils einen tiefgründigen Wert beanspruchen konnten. Viele sind zweifellos exaltierte Existenzen, Wahnsinnige, Epileptiker und Hysterische gewesen, wie man sie allenthalben antrifft, wo das Wunder des Himmels der Erde nahe zu sein scheint. Ich erinnere nur an das Publikum der großen Wallfahrtsorte auch in unserer Zeit, wo unnatürliche und oberflächliche Religiosität nur zu oft beieinander liegen, und der eigentliche Kern nur ein aufs höchste gesteigerter Egoismus und Personalismus ist, der sich mit religiösen Dingen verquickt. Besonders dürften gerade Frauen hinsichtlich ihrer Religiosität, sofern sie sich in einem Kultus des männlichen Heiligen auswirkt, sehr vorsichtig genommen werden müssen, denn Religion und Erotik berühren sich zweifellos recht nahe, was besonders von psychologischen Seiten immer wieder betont wird und jeder kennt, dem die Gestalten unserer Irrenhäuser bekannt sind.

Es ist richtig, wenn Ed. von Hartmann meint, nach unseren heutigen psychologischen und psychiatrischen Ansichten könne auf solchem krankhaften Boden eine gesunde Religiosität nicht erwachsen, und wir würden heute einem religiösen Reformator oder Propheten den Rat geben, solche Bestandteile aus seinem Gefolge nach Möglichkeit auszuscheiden, da sie ihn und seine Sache all-

zuleicht kompromittieren können. Zu einer Zeit, wo alle geistige Abnormität auf dämonische Besessenheit zurückgeführt und krankhafte Exaltation von gesundem, religiösem Enthusiasmus nicht unterschieden wurde, konnten natürlich solche Erwägungen noch nicht Platz greifen. —

Weiterhin können wir bei einer Betrachtung der Jesusfigur vom sozialen Standpunkte aus allerdings an drei Punkten nicht vorübergehen, um die Distanz der Jesusanschauungen von den heutigen sozialen Notwendigkeiten, ja von der sozial-ethischen Pflicht in der Gegenwart, abermals zu empfinden. Es handelt sich um die Mißachtung der Arbeit, des Eigentums und der Familienpflichten, was vielleicht gerade für das jüdische Bewußtsein eine wenig sympathische Differenz bedeuten mußte. Sträuben wir uns vielleicht zunächst noch gegen diese Erkenntnis, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das spätere Christentum über diese Negative der Jesusgedanken einfach zur Tagesordnung übergegangen ist. Arbeit, ehrliche, mühsame, ringende Arbeit ist mit dem Kulturfortschritt eine der höchsten Menschenpflichten geworden, ja wir haben gerade in dieser Beziehung am markantesten mit den alten Anschauungen gebrochen.

„Der Erwerbstrieb", meint David Friedrich Strauß[1]), „wie jeder andere, fordert eine vernünftige Beschränkung, eine Unterordnung unter höhere Zwecke. Aber in der Lehre Jesu ist er von vornherein nicht anerkannt, seine Wirksamkeit zur Förderung von Bildung und Humanität nicht verstanden. Das Christentum zeigt sich in dieser Hinsicht geradezu als ein kulturfeindliches Prinzip. Seinen Bestand unter den heutigen Kultur- und Industrievölkern fristet es nur noch durch die Korrekturen, die eine weltliche Vernunftbildung an ihm anbringt, welche ihrerseits großmütig oder schwach und heuchlerisch genug ist, dieselbe nicht sich, sondern dem Christentum anzurechnen, dem sie vielmehr entgegen sind."

Jede Erwerbstätigkeit galt bekanntlich im Altertum als

[1]) David Friedrich Strauß, l. c.

verächtlich und eines freien Mannes unwürdig. Freie bequemten sich nur unter dem Drange der Umstände zur Ausübung eines Handwerks, die freien Gewerbetreibenden rekrutierten sich daher hauptsächlich aus niederen Proletariern, die, weil ohne Grundbesitz, sich gezwungen sahen, sich von ihrer Hände Werk zu ernähren, dann aus Schwächlichen und körperlich Minderwertigen, die wegen irgend eines Defektes zur normalen Bauernarbeit nicht zu gebrauchen waren, dann aus den Metöken, den Fremden, die, ohne das Bürgerrecht zu besitzen, doch frei und selbständig waren. Gerade diesen letzteren verdankt wohl Athen trotz der Verachtung der Arbeit, außer den Sklaven, die hohe Bedeutung seines Gewerbes. Die Geschichte des Kapitalismus birgt in sich die Geschichte der Arbeit und ihr höchster sittlicher Kern liegt vielleicht gerade darin am schärfsten ausgeprägt, daß sie die Geschichte des Arbeitenlernens ist, daß die Herren sich nicht mehr darauf beschränken konnten, lediglich Kapitalien anzusammeln, sondern selbst ernsthaft zu arbeiten, daß die Arbeit in Pflicht sich wandelte und das Tun der Hörigen und Sklaven kein verachtetes Privileg dieser Klasse blieb. Das Aufhören des Sklaventums in unserer Zivilisation ist gar nicht kulturgeschichtlich zu begreifen ohne diese Wandlung der Arbeitswertung, der Ethisierung der Arbeit.

Und nun ist es zweifellos außerordentlich merkwürdig, daß wir von Jesus gerade, der das Zimmermannshandwerk erlernt hatte, aber auch an keiner Stelle des Neuen Testaments hören, daß er es wirklich ausgeübt hätte, oder auch nur mit einem Worte zur Arbeit ermahnt hätte und diese als sittliche Pflicht hingestellt hätte. Er ist nicht für die Ehre der Arbeit eingetreten, deren Bewußtsein zweifelsohne schon im damaligen Judentum wurzelte.

Predigen wir heute die Arbeit und zwar für jeden als sittliche Pflicht, so können wir somit, wenn wir ehrlich sind, die Begründung dieser Auffassung unmöglich aus der Jesuslehre herleiten. Die Arbeit ist ein Gebot der Kultur geworden, und diese hat sich stärker erwiesen als das Christentum. Logisch

ist die Weltentsagung der Mönche unzweifelhaft im Sinne der ursprünglichen Jesusanschauung, aber sie ist kulturwidrig, und die Entwicklung und Vervollkommnung des Menschentums zwingt uns geradezu, mit der Arbeitsbewertung im Sinne Jesu zu brechen. Eine Welt mit unseren psychischen und physischen Gegebenheiten ohne Arbeitswertung und Arbeitspflicht ist eine faktische Unmöglichkeit, und damit ist natürlich die Erwerbsfrage aufs engste verknüpft. Das Geld und das Eigentum müssen eine ausschlaggebende Rolle spielen und wir scheiden uns bewußt auf das Klarste von der Geringschätzung, die diese Dinge in der Jesusanschauung erfährt.

Große und hohe Ziele werden gewiß auf geistigem Wege erreicht, aber wirkliche Zivilisation ist ohne den Faktor des Kapitals einfach unmöglich.

Wer dächte heute an ein sinnloses Verschenken des Geldes an Arme, nur um selbst arm werden zu wollen? Wer machte sich heute nicht klar, daß die Frage des Segens aller Wohltat in diesem Sinne an die Notwendigkeit der Feststellung wirklicher Bedürftigkeit und Ehrlichkeit des zu Beschenkenden geknüpft werden muß, wenn nicht dem so viel verbreiteten Laster des Alkohols in unglaublicher Weise Vorschub geleistet werden soll. Wer wäre sich heute nicht darüber ganz klar, daß nur auf dem Boden gesunder Kapitalskräftigung unser ganzes modernes Wirtschaftsleben beruht? — Produktion und Sicherheit bedarf des kapitalistischen Reservefonds, um nur ein Moment aus unserem Bank- und Industriewesen hervorzuheben. Ansammlung und weise Abgabe von derselben ist notwendige Voraussetzung aller wirtschaftlichen Gesundheit. Und jede Aktiengesellschaft, jede Bank versündigt sich an der Gesamtheit, die dieses Prinzip nicht das erste sein läßt. In diesen Dingen liegt ebensoviel Ethik, ja vielleicht noch sehr viel mehr konkrete Sittlichkeit als in vielgebrauchten christlichen Schlagwörtern, wie Edelmut, Selbstverleugnung, Liebe zum Nächsten.

Wir bedürfen als ersten Grundsatzes der Kulturverbesserung und der Menschentumshebung: materielle Festigung, peku-

niäre Solidität; denn wenn du dem Nebenmenſchen die materiellen Exiſtenzbedingungen erſchwerſt, ſo wirkſt du auf ihn in umfaſſendſtem demoraliſierenden Sinne. Jede Verbrechensanalyſe tut es dar, daß die Verbrechen in und aus der Armut ganz ungleich häufiger und ſchwerer ſind, wie in den Kreiſen „des guten Auskommens“. Gewiß, es gehören die Bankdefraudanten, die Falſchſpieler und Betrüger „der beſten Kreiſe“ zu alltäglichen Erſcheinungen unſerer Zeit, aber ihre Zahl iſt ganz außerordenlich gering, ſobald man ihnen die Zahl der Totſchläger im Affekt, die Tagediebe, die Leute des „kleinen Betruges“, der Alkoholexzedenten, der Familienverleugner, der Mörder, die ſich in faſt 90 % aus der unbemittelten Klaſſe rekrutieren, gegenüberſtellt. Ja, daß man ſich faſt wundert, wenn ein ſchwererer Verbrecher aus der „beſſeren“ Geſellſchaft ſtammt, ſpricht allein dafür, daß wir eigentlich einen Verbrecher in den Geſellſchaftsſchichten, die genug zum auskömmlichen Leben beſitzen, gar nicht erwartet haben.

Das Verbrechen wird weitaus überwiegend aus der Armut geboren. Armut demoraliſiert, und das hat durchaus ſeine pſychologiſchen Grundlagen. Armut gebiert eine ſchlechte Kinderſtube, ungenügende Erziehung, neidvollen Blick auf den Beſitzſtand, begierdenvolles Sehnen, Hunger nach geiſtigen und ſinnlichen Genüſſen, Entbehrung auch wirklich wertvoller Anregung, denn alle dieſe Dinge können nicht dargeboten werden, ohne daß der Konſument ihren Genuß und zwar bis zum notwendigſten Tropfen Milch und zum Schlaf, der ein Bett verlangt, daß der ermüdete Körper ſich ausruhe, mit ſeinem Gelde bezahlt. Hat aber der Menſch nicht ſeine Erziehung von Erziehern genoſſen, die auf höchſter Stufe ſtehen und ſich dieſe ſelbſt durch ihre pekuniären Mittel verſchaffen konnten, wie kann dann ein wirkliches Gefeſtigtſein Platz greifen? — Nein, verhehlen wir es uns nicht: das Kapital iſt eine Macht, und muß eine Macht ſein, wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen. Werte werden nur gegen Werte eingetauſcht. Der Staat, welcher auf ſeinen materiellen Wohlſtand verzichten zu

können glaubt, ist der schlechteste, den man sich denken kann. Ein Vater, welcher vermeint, ohne praktische Ökonomie leben zu können, versündigt sich an seinen Kindern, weil er ihnen eine Erziehung vorenthält, die sie allein fördern und mit Kenntnissen, deren sie zum praktischen Leben bedürfen, ausrüsten kann.

Ich schätze die Väter, welche nicht ihren Kindern predigen, der Mammon sei eitel, sondern die, welche ihren Kindern die weitestgehenden Opfer gerade in materieller Beziehung bringen, welche sie etwas Gründliches lernen lassen, selbst wenn sie selbst darob sich einschränken müssen bis zum äußersten, damit nur die Kinder in der Lage sind, viel und immer mehr zu lernen, Bücher zu lesen und die Welt zu sehen, denn nur auf diesem Wege werden sie weitherzige, gebildete, leistungskräftige Menschen. Wieviel Engherzigkeit, Schroffheit und Schärfe im Urteil begegnen wir allenthalben in der Welt, und gehen wir der psychologischen Grundlage nach: so ist es im Grunde Mangel an Weite des Horizontes, Weltunerfahrenheit, Weltunkenntnis, und warum? — Weil es die Armut nicht gestattete, die Schwingen der Geistesregsamkeit zu rühren, Belehrung aufzunehmen aus Welt und von Menschen, denen zu nahen naturgemäß pekuniäre Mittel allein es gestatteten. Nur dann stehen wir den unerwarteten Schicksalsschlägen heute genügend gewappnet gegenüber, wenn es gelungen ist, uns durch Geldmittel zu sichern, die uns erlauben, der Krankheit unserer selbst, unserer Frau und unserer Kinder die besten Gegenmittel entgegenzusetzen, die besten Ärzte herbeizuholen, durch reichliche Nahrung oder — wenn ich im Fahrwasser moderner Heilkunde bleibe — durch Luftkuren, Sanatorien, oder was es sein mag, dem Übel zu steuern.

Ist das schäbiger Materialismus? — Wir wollen es nachdrücklich verneinen. Nein, wir haben eben heutzutage einen ganz anderen sachlichen Einblick in die tatsächlichen Verhältnisse der Lebensfaktoren und der Lebensgemeinschaft gewonnen; wir haben ja tatsächlich schon längst den Gedanken in unserem praktischen Leben über Bord geworfen, als wäre es die Armut,

welche den Menſchen den Segen und die Loslöſung von einer ungeſunden Kultur bringen könnte.

Ich halte dieſen Gedanken für ſo ungeſund, wie nur möglich. Ja, unſere ganze ſoziale Arbeit wäre ja eine Lüge, wenn wir nicht überzeugt wären, daß eben diejenigen, für die wir ſozial arbeiten wollen, geknechtet wären durch die kulturfeindliche Armut. Wir erkennen praktiſch die große ſoziale Gefahr und in vielleicht ebenſo ſtarkem Maße die ſittliche Gefahr der Armut an, wir ſollen uns aber auch nicht ſcheuen, dieſe Anerkenntnis offen auszuſprechen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es ungleich leichter iſt, im Reichtum gerecht zu bleiben, als in der Armut.

Ebenſo unzweifelhaft aber iſt es, daß ſich ſowohl in der Lehre Jeſu wie im Buddhismus eine Art von Kultus der Armut vorfindet. „Immer wieder", ſagt der bekannte engliſche Kulturhiſtoriker Thomas Buckle (geb. 1821), „müſſen wir von den Übeln des Reichtums und von der ſündlichen Liebe zum Gelde hören; und doch hat ſicherlich, nächſt dem Wiſſenstrieb, keine andere Leidenſchaft der Menſchheit ſo viel Gutes getan. Ihr verdanken wir allen Handel und alle Gewerbe; Gewerbtätigkeit und Handel haben uns mit den Produkten vieler Länder vertraut gemacht, unſere Wißbegierde erweckt, durch den Umgang mit Nationen von verſchiedenen Sitten, Sprachen und Gedanken unſere Ideen erweitert, die Menſchen zu Unternehmungen, zur Vorausſicht und Berechnung gewöhnt, und uns außerdem viele nützlichen Kunſtfertigkeiten gelehrt, uns in den Beſitz höchſt ſchätzbarer Mittel zur Rettung des Lebens und zur Linderung des Schmerzes geſetzt. Alles dieſes verdanken wir der Liebe zum Gelde. Wenn es den Theologen gelänge, ſie auszurotten, ſo würde das alles aufhören und wir verhältnismäßig in Barbarei zurückfallen."

Schließt denn etwa Reichtum gerechtes Denken und ſoziales Empfinden aus? —

Die Praxis zeigt vielmehr viel häufiger, daß die Armut ungerecht, hart, neidvoll, verbiſſen und mißgünſtig macht; gegen-

über dieſen Eigenſchaften iſt gewiß der nicht ſeltene Hochmut der Reichen eine Geringfügigkeit. Ja, Hochmut und Härte ſchwinden mit der Bildungszunahme, die aber wiederum erſt der Reichtum vermittelt.

Selbſt Verſchwendung dünkt mich weniger ſittlich gefährlich, als der Diebſtahl, die Strecke für Strecke gereizte Luſt und der Neid des Armen, der ſo überaus ungerecht und ſo gefährlich begehrlich macht. Gewiß, Reichtum iſt ſelten zu befriedigen; man ſagt den Reichen nach, ſie könnten nie genug bekommen. Gewiß, ſie ſollen ebenſo weiter über die Gegenwart hinausſtreben und arbeiten, aber ich meine: das Nichtgenug-Bekommenkönnen iſt bei dem Armen noch viel ſchlimmer als tiefſtes Empfinden ausgeprägt. Er hat ja eben gar nichts, worauf er ſich ſtützen kann, jede Schwankung der Konjunktur, jeder Schickſalsſchlag trifft ihn viel intenſiver, nachhaltiger, und erſchüttert ſein Denken und Empfinden ungleich gewaltiger.

In dieſem ſeeliſchen Schwanken iſt die Poſition des Reichen weſentlich mehr gefeſtigt, gefahrloſer. Seelenfeſtigung iſt bei geſicherter materieller Exiſtenz bedeutend eher möglich, als bei der Armut, wo meiſt die geſamte geiſtige Vorbildung gar keine Stütze gegenüber den ſchwerwiegenden ſittlichen Fragen geboten hat.

Der Lobpreis der Armut paßt in der Tat nicht in unſere Kulturzeit hinein, wir würden einen Verrat an unſeren geiſtigen Errungenſchaften ausüben, über unſer Gewiſſen hinwegreden, wollten wir nicht dem „Mammon“ ſein Recht und ſeine Bedeutung zugeſtehen, gewiß nicht dem „ungerechten Mammon“, ſondern dem Gelde als ſolchem, dem Gelde als Kulturmacht, von dem unſere nationalökonomiſchen Lehren erfüllt ſind und unſer Staatsweſen reden muß.

Aber wir wollen uns darüber klar ſein: das alles ſind Kultur- und Ziviliſationsmomente, keine chriſtlichen Dinge. Die chriſtliche Auffaſſung vom Gelde kann unſerer Zeit nicht genügen, und glauben wir dennoch, daß Fragen der Geldwirtſchaft dem chriſtlichen Bewertungsmaßſtabe unterliegen

müßten, so schließen wir die Augen vor der Wirklichkeit, der notwendigen Wirklichkeit. Ebenso wie Christentum keine Politik dirigiert, ebensowenig lenkt auch Christentum moderne praktische Finanzwissenschaft und Finanztechnik.

Es kann heute nicht mehr Jesu Idee, jeder Besitz sei ungerechter Mammon, unsere Anschauung sein. Sparen ist heute sittliche Pflicht, so wenig auch Jesus gerade davon gehalten haben mag, wenn das Wort: „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln" authentisch ist. Motten und Rost werden eben nur zerstörende Mächte, wenn man die Motten nicht fernhält und den Rost reinigt, wenn er sich festsetzen will. Der eigentumslose Kommunismus, Jesu Ideal, ist in Wirklichkeit eine Utopie. Er ist durch die geschichtliche Entwicklung überwunden, er ist aber auch ebenso durch die theoretische Finanzwissenschaft überwunden. So hart uns dieses Urteil vielleicht zunächst werden mag, es ist aber berechtigt, ja notwendig, wenn wir Arbeit und Streben, die ersten Bedingungen entwicklungsvoller Kultur, als sittliche Pflichten aufrechterhalten wollen.

So scharf wir gegen Unrecht, gegen Ausbeutung, gegen Verschwendung uns wenden wollen, so ernst müssen wir uns durchringen zu einer klaren Verurteilung der Armutslobpreisung und zu einer Anerkennung der Verpflichtung, im Leben die Dinge des Lebens richtig einzuschätzen, Schätze zu sammeln und zu fruktifizieren im Sinne sozialer Arbeit und Menschenbefreiung aus der Armut!

Reichtum hindert nicht, „ins Gottesreich zu kommen", aber Reichtum birgt moralische Pflichten, weitgehend wie kaum auf einem anderen Gebiete, in sich. Geiz ist ebenso verwerflich, wie Neid. Aber über allen diesen Dingen schwebt das tiefgegründete sittliche Empfinden, die Pflicht zum Menschentum, die Notwendigkeit der Erkenntnis, wirken zu können und demgemäß zu handeln. Das weite Feld der Auswirkung kann sich der Begüterte in der Tat zunutze machen, er kann wirken und soll wirken für die Welt; darum knüpft sich aber auch an das materielle Können eine so bedeutsame Rolle für

die Menſchentumsarbeit, eine Rolle, die ſich für den Beſitzloſen außerordentlich beſchränkt. Man predige nicht von den Kanzeln gegen den Reichtum, eine ſolche Predigt wird im Winde verflattern, aber man rede von dem, was der Reichtum an latenter Energie in ſich birgt, die freizumachen des Menſchen Pflicht iſt!

Die Idee, als könne die heutige Welt aus lauter Franz v. Aſſiſi-Naturen beſtehen, iſt eine durchaus ungeſunde, es bedeutet eine ſolche nichts anderes als Verrat an der Kultur. Und iſt ſie denn in Wirklichkeit etwas anderes als die logiſch notwendige Folge des Menſchengeiſtes? — Predigt man heutzutage von der Kulturentwicklung als einem Verrat an der Armutspredigt Jeſu, nun dann muß man logiſch die Entwicklung des Menſchengeiſtes auch als einen Sieg der menſchlichen Vernunft über den perſönlichen Gott feiern, von deſſen Ratſchlüſſen und Weſen ja orthodoxe Theologen in blindem Erkenntniswahn ſo viel zu ſagen wiſſen — ſagt doch Traub ſo ſehr richtig: „Vor allem wirkt die theologiſche Anmaßung unausſtehlich, den Rat Gottes mit Welt und Menſchengeſchick genau zu wiſſen“ — und wir haben vor uns das Feldgeſchrei: hie Kultur des Teufels — hie Gottes Rat, gleichwie die Perſer dem böſen, den guten Gott gegenüberſtellten.

Wir kommen alſo aus dem Dilemma nicht heraus. Da hilft denn nur ein geſunder Kulturgedanke: die Welt mußte ſich entwickeln, wie ſie ſich entwickelt hat. Sie mußte über den Kreis orientaliſcher Anſchauungen und über die Ideen Jeſu, die er aus den Eindrücken ſeiner Zeit gewann, hinauswachſen. Neue Zeiten brachten neue Ideale. Und ſo geht es überall. Der Menſch ſchreitet eben mit der Zeit fort, und die Entwicklung gibt neue Geſetze. So wuchs auch Richard Wagner über Mozart hinaus, Kopernikus und Newton über das ptolemäiſche Weltſyſtem. Es haben Kunſt und Wiſſenſchaft, Theologie und Religion ihre Entwicklung.

5. Kapitel.

Jesu Anschauung über die Familie und seine religiösen Vorstellungen.

Und nun ein kurzes Wort über Jesu Anschauung von der Familie. Wir haben uns Jesu geringschätzende Idee von dem Werte der Familie nicht aneignen können und fühlen uns zweifellos weit mehr angezogen von dem Familiensinn, einem der schönsten Züge des jüdischen Volkscharakters. Dürfen wir den Evangelisten darin Glauben schenken, so ist Jesus tatsächlich bis zur Zerreißung aller natürlichen Pflichten fortgeschritten:

„So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26).

Vor diesem klaren harten und jeder künstlichen theologischen Interpretation bei aufrichtiger Ehrlichkeit unzugänglichen Urteil tritt eigentlich jedes weitere Argument zurück. Ich erinnere an die Zurückweisung der Eltern durch den Zwölfjährigen im Tempel, eine Geschichte, die allerdings kaum echt sein dürfte (Luk. 2, 42 bis 49), an die klare Loslösung von der Familie, um hinfort nur noch Brüder und Schwestern in der Kindschaft Gottes zu kennen (Matth. 12, 48—50), und an das Wort, das er seiner Mutter entgegenschleudert (Joh. 2, 4): „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen!" —

Jesus bleibt in allen diesen Situationen wirkliche Persönlichkeit. Er hat eben in sich den Geist des Eiferers für die heilige Sache, aber er umgrenzt sie enge, außerordentlich enge, und in seiner Seele finden wir die aus der Kultur notwendig gewordenen sittlichen Faktoren aufgeopfert der einzigen Idee der Gotteskindschaft. Dürfen wir sie ebenfalls aufopfern? Wer könnte es ohne die schwersten Bedenken bejahen? — Wir kennen heute die Familie als die erste Grundlage des Staates und schätzen in dem Familiensinn und in der Familienpietät eines der höchsten sittlichen Momente. Daran können und

dürfen wir nicht rütteln. Freilich kann diese Forderung schweren sittlichen Konflikten begegnen. Wir werden dem Sohne die Scheidung vom Elternhause nicht verübeln, wenn der Geist des Elternhauses den Sohn in seinem tiefsten sittlichen Bewußtsein erschüttert oder wenn das Elternhaus die Ehre der Tochter aufopfert. Doch wird dadurch die sittliche Kraft der Familienidee nicht erschüttert.

Es ist interessant, daß wir auch in der alten chinesischen Philosophie manches herrliche Wort über die Familienfrage finden. So lesen wir in den von Richard Wilhelm[1]) übersetzten und herausgegebenen Kungfutse-Gesprächen, Buch II, 2:

„Der Meister antwortete: Die Kindespflicht besteht darin, daß wir alles tun, was in unserer Macht steht, um den Eltern jeden Anlaß zum Kummer über uns zu ersparen, so daß wir nur etwa durch Erkrankung und solche Dinge, die nicht in unserer Hand stehen, unseren Eltern Sorge bereiten können." Und weiter Buch II, 8:

„Die Schwierigkeit bei ihrer Erfüllung besteht in einem fortdauernd rücksichtsvollen und freundlichen Betragen, daß man es vermeidet, sich im Laufe der Jahre in seinen Manieren den Eltern gegenüber gehen zu lassen. Was man sonst unter der Erfüllung der Kindespflicht versteht, daß die Kinder die Mühen der Arbeit für ihre Eltern auf sich nehmen, daß sie ihnen ihren Besitz zur Verfügung stellen und für ihren Lebensunterhalt sorgen: das alles sind nur die selbstverständlichen Voraussetzungen."

Von der Macht der Familie und von dem sittlichen Gehalt des Familiensinnes wollen wir hier nicht weiter sprechen. Der Wert ist wohl einem jeden tief Denkenden klar und bewußt. Die Mutterliebe legt den ersten Keim in die Seele des Kindes, Erziehung, Schule und Haus: das sind Begriffe, in denen die Entwicklung des Einzelindividuums wurzelt, und die sittliche Verpflichtung der Eltern, dem Kinde den Edelmut, das milde, ruhige Denken zu vermitteln, und umgekehrt die Pflicht des Kindes

[1]) Richard Wilhelm, Kungfutse-Gespräche. Jena 1910.

zur Verehrung und zum Gehorsam gegen die Eltern, sofern nicht — häufiger allerdings, als man glauben möchte — besondere hindernde Umstände vorliegen, wird kaum jemand ernstlich bekämpfen wollen. Wir sind auch hier präzis und konkret geworden.

Und nun zu Jesu religiösen Vorstellungen:

Der Gegenstand der religiösen Vorstellungen Jesu blieb zunächst derselbe, wie er gewesen war: der Gott im Himmel, der Lenker alles Geschehens, ohne den kein Sperling vom Dach fällt und ohne dessen Willen sich keine Menschenhand regt. Er wurde allerdings mit neuem Inhalt erfüllt und erweitert, und die Ansätze, welche sich schon im Alten Testamente für die Anschauung des Gottes der Menschenliebe finden, aber neben den Ideen vom Gotte der starren Gerechtigkeit sich nicht recht durchsetzen konnten, wurden von Jesus ausgebaut und zum ersten Leitsatz über diesen höchsten Gott erhoben, so daß der „Vater im Himmel" als das Evangelium den Zeitgenossen gepredigt wurde. Diese persönliche Glaubensinnigkeit durchflutete das ganze Sinnen Jesu und fand seinen lebendigen Ausdruck in seiner Lehre und in seinem Tode.

Allerdings unterscheidet sich Jesus in seiner geistigen Bildung nicht unwesentlich von Buddha, der das Wissen seines Zeitalters und Volkes mit großer Gründlichkeit in sich aufgenommen hatte und gerade durch seine Bildung und Weisheit sein Volk weit überragte. Jesus beherrschte nicht etwa die Kulturerkenntnisse und die Wissenschaft seiner Zeit als ein gelehrter Philosoph, er wußte, wie gesagt, nichts von griechischer Philosophie und Wissenschaft und den tatsächlichen hochbedeutenden Kulturfortschritten, die in der Antike, namentlich auf dem Gebiet der Kunst und der Ästhetik, erreicht und geborgen waren. Selbst das jüdische Gelehrtentum, das in der Tat die altjüdischen Anschauungen in ihrer Beschränktheit durch freiere und bessere zu ersetzen versuchte, hatte in Jesus eigentlich nicht einen durchgebildeten Vertreter. Jesu Gott war der aus Liebe wie aus strenger Machtausübung zusammengesetzte, ins Dimensionale erweiterte Übermensch, der gefürchtet wie geliebt werden sollte, — eine Idee,

die dem knechtischen Sinne und an Despotismus gewöhnten Orientalen nicht fern lag, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß erst die von griechischer Philosophie durchflutete Zeit des vierten Evangeliums, in dem sich das freie Wort: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten," findet, auf die geistige Natur Gottes den uns heute mehr geläufigen Nachdruck legte. —

Unverkennbar erhielt Jesu religiöser Eifer eine besondere Färbung durch den Glauben an das nahe Ende der Welt, wovon schon die Rede gewesen ist, das nach Jesu Auffassung noch zahlreiche seiner Zeitgenossen miterleben würden. Jesu tiefgründige Glaubensgewißheit bedeutete ihm selbst die Apotheose der göttlichen Weltregierung. In dieser letzten Zeit der Weltentwicklung schien ihm die Glaubenseinheit und die Ergebung alles menschlichen Denkens und Fühlens in die Gemeinschaft mit dem außer- und überweltlichen Gott die alleinige Forderung des göttlichen Willens zu sein.

In der Tat, das war ein Ideal, ein Ideal selbst für ein Menschentum, das sich nicht auf die Existenz eines persönlichen Gottes im Sinne Jesu stützt, es war die Verwirklichung des Menschenfriedens, der sich vor dem „letzten Gericht" nicht fürchtet, des Sieges über die von gegenseitiger Vernichtung beherrschte Natur seitens ihres höchsten Vertreters, des Menschen. Es war auch eine Lösung für das Suchen nach ewigen Werten, das sich in dem ganzen Geistesleben der damaligen Zeit ausprägte und kein Genüge fand in den griechischen Idealen oder in den Nationalgötzen der heidnischen Völker.

Die Losung für den neuen Weg lautete: Hingabe an den persönlichen Gott, Aufgabe persönlicher Nutzwerte zum Besten der Armen, der Mühseligen und Beladenen. Diese moralische Forderung entsprach einer Philosophie des letzten Endes, „damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel!" —

Freilich ist nicht zu verkennen, daß diese Idee vom Ende aller Menschenherrlichkeit stark materialistisch durchsetzt war von der leiblichen Vorstellung einer Seligkeit im Himmel und

einer ewigen Pein in einer körperlich schmerzenden Hölle, wovon wir unsere modernen ethischen Anschauungen nach Möglichkeit zu reinigen bestrebt sind, weil nicht Strafe oder Lohn die Triebfeder unseres sittlichen Handelns sein soll, sondern weil das Gute um des Guten willen erstrebenswert erscheint.

„Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohnes oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen," lesen wir bei Kant.

Und nun blieb das Ende aus. Die Welt ging ihren Gang weiter, die römische Kaiserzeit brachte die ersten Zusammenstöße der Kulturwelt heidnischen Charakters mit dem Ideenkreis und der religiösen Atmosphäre, welche diese das Weltende ins Auge fassende Sittenlehre geschaffen hatte. Die Entstehungsgeschichte der Kirche basiert auf einer enormen religiösen Spannung, in der die Geistesschwingen enthusiasmierter Denker, mehr noch der Gefühlsmenschen, über die historischen Gegebenheiten dahinrauschten und aus der Asche der Altertumsphilosophie den Phönix neuen Menschheits- und Gottheitslebens, verankert an die Person des eigenartigen Predigers von Nazareth, emporsteigen ließen. Historisches über ihn war nur spärlich vorhanden, um so freieren Spielraum gestattete sich die Legende und die Phantasie. Die Lehre Jesu wollte Menschheitslehre werden, und doch zeigte sich die Profangeschichte als eine so unerbittliche Meisterin der Geschicke. Und so ist es bis heute geblieben.

Und worin liegt nun das Tragische? —

---

6. Kapitel.

Das Tragische im Christentum und das Wesen der Religion. Jesus und Paulus.

In einem kleinen Aufsatze: „Hat die Religion eine Zukunft?" hat Theodor Kappstein einmal gemeint: „Das aus der biologischen Erdentwicklung sich emporhebende Menschentum darf sich nur im Zusammenhang eines ungeheuer viel größeren

kosmiſchen Lebens empfinden. Neben dem Chriſtentum ſtehen andere, ebenſo wichtige religiöſe Zentren, die ihre eigenen Erlöſer und Urbilder haben. Warum ſoll nicht unſere eigene europäiſche chriſtliche Kultur, bemerkt Tröltſch, gelegentlich in der Verſenkung wieder verſchwinden, um in kommenden Jahrhunderttauſenden neuen, ebenſo gewichtigen Bildungen mit eigenen Trägern Platz zu machen? Welch lächerlicher Hochmut, wenn ſich die Chriſten oder Juden oder Chineſen als „die" Söhne des Himmels oder als „den" Mittelpunkt der Welt empfinden wollen?! Jeder Lichtkreis im Kosmos hat ſeine Lichtquelle für ſich. Jede Religion aber bewährt ihre Kraft nicht als freiſchwebende Stimmung oder als ſchweifende geiſtige Anarchie; erfahrungsmäßig trägt ſie ihren Schatz in dem Gefäß einer Volksgeſchichte. Eine Religion ohne Kultus welkt dahin."

Und darin liegt das Tragiſche: die chriſtliche Ethik Jeſu und des Paulus hat ihren Schwerpunkt weſentlich jenſeits der Geſchichte, das Reich des Geiſtes, in dem Gottesliebe und Bruderliebe den Kernpunkt bilden ſoll, gerät mit dem Diesſeits auf Schritt und Tritt in Konflikt. „Dieſe Moral überbietet und verwundet die Lebensbedingungen, die im Kampfe ums Daſein als Recht und Macht, als Tapferkeit und Selbſtbehauptung uns notwendig erſcheinen. Bei der geſteigerten Kulturarbeit wird dieſe Differenz mit dem überlieferten Chriſtentum ſtärker empfunden als in früheren Zeiten. Wir ſind der jenſeitigen Welt nicht mehr ſo ſicher wie unſere Väter und Vorväter, als ehrliche Menſchen machen wir uns darüber keinen Dunſt vor, um ſo ſtärker und unbedingter wurzeln wir in dieſem uns anvertrauten Leben und ſuchen es zu erobern, ihm ſeine geheimen Kräfte zu entlocken und als Sieger zu verwalten."

Alle Verſuche, etwa die weltentrückte ideale Geſinnung der chriſtlichen Bergpredigt in unſer öffentliches Leben einzuführen, Handel und Wandel nach dem Gebot unbedingter Bruderliebe zu regeln oder gar einen „chriſtlichen" Staat zu ſtabilieren, ſind geſcheitert und haben gebrochene Charaktere und einen unreinen Miſchmaſch zurückgelaſſen. Tauſend Kompromiſſe ſind notwendig;

nicht einmal Schleiermacher vermochte die chriſtliche Ethik in die Stimmung des modernen Lebens dauernd hinüberzuführen.

„Der ſprödeſte Subjektivismus und der bunteſte Individualismus herrſchen, ſonderlich in religiöſem Gebiet," ſagt Kappſtein. Er hat recht. Und gerade darin beruht vielleicht der große Irrtum chriſtlicher Anſchauung, daß man vermeinte, Religion und Ethik in ein umfaſſendes Geſetz zu zwingen, die Menſchen ſchabloniſieren zu können. Die Menſchheit ſelbſt iſt ja nicht im entfernteſten von einem Einheitsprinzip durchzogen, das lehrt Völkerpſychologie, Schulpſychologie, Elternweisheit, kurz: nüchterne, klare Betrachtung des Lebens.

Und Rudolf Eucken bekennt: „Die unmittelbare Erwartung des Gottesreiches machte Jeſus gleichgültig gegen alle Fragen der bloßen Kultur und der ſozialen Ordnung: ſo läßt ſich aus ihm direkt dafür nichts gewinnen, aus ihm keine Bekräftigung und keine Weiſung ſchöpfen. Das trennt ihn ſcharf von denen, welche die Kulturentwicklung für den Hauptinhalt und die alleinige Aufgabe des menſchlichen Lebens erklären; um ſo mehr wird es die zu ihm hinziehen, welche das Unzulängliche aller bloßen Kultur durchſchauen und in der Begründung einer neuen Welt aus dem Grundverhältnis des Menſchen zum Quell von Wahrheit und Liebe die einzig mögliche Rettung perſönlichen Lebens erblicken." —

Jeder einzelne Menſch iſt doch gewiſſermaßen ein Repräſentant einer beſonderen Menſchheitsſtufe für ſich. Intelligenz und Gefühlsquantum ſind über die Erdenkinder doch ſo ungleich verteilt, wie nur möglich. Es iſt ein großer Irrtum, zu meinen, wir Menſchen ſeien einander gleich im Wollen und Vollbringen, vor allem — und das iſt der Hauptpunkt! — ein Wollenkönnen und Vollbringenkönnen. Wir ſind auch in unſerem religiöſen Wollen und Können ſo überaus verſchieden, und religiös ſein fügt ſich ebenſo in den Denk- und Gefühlsſchatz des einzelnen Individuums ein, wie alle Dinge, welche den Gegenſtand der Pädagogik ausmachen. Es gibt Starke und Schwache auch in der Religion, erſt recht im Glaubenkönnen, und es genügt nicht

allein, religiöſe Werte zu präſentieren, um alsdann auch Religion zu erwecken. Das Samenkorn bedarf des Ackers. Und dieſen Acker zu ſchaffen, das iſt die heiligſte Aufgabe derer, denen die Erziehung am Herzen liegt. Sie bleiben von Enttäuſchungen nicht frei! Intelligenz und Gefühlsfülle hat noch kein Pädagoge erzeugt, wenn nicht der Boden *vor* aller Erziehung reich an latenter Energie war, wir können nur *entfalten* helfen, was ungeübt und unangeregt ſchlummert, aber wir können nicht ſchaffen aus dem Nichts, aus dem Realdefekten, im Sinne der Neubildung, der eigentlichen Schöpfung.

Iſt die Welt heute nicht mehr charakteriſiert durch die drei Sammelbegriffe des Zeitalters Jeſu: Judentum, Römer, heidniſche Völker, ſind die Aufgaben komplizierter geworden, nachdem das Geiſtesleben über den Horizont des Altertums hinausgewachſen iſt, iſt mit ganzen Völkern heute keine weltbeherrſchende praktiſche Religion im Sinne der Chriſtusreligion mehr ſtabilierbar, ſind ſelbſt diejenigen, die ſich Chriſtusjünger nennen: die katholiſche und die evangeliſche Kirche in unheilbarer Zerteilung, die kein Machtwort mehr zuſammenfügen kann, dann bleibt nur die *Religion der Einzelſeele*, die *Religion der individuellen, perſönlichen Färbung*, Religion in der Tiefe des denkenden und fühlenden Einzelmenſchen, der ſich ſelbſt Rechenſchaft zu geben hat über die höchſten und heiligſten Güter. Hier iſt die Domäne des religiöſen Geiſtesſchwunges.

Aber dieſer *kann* kein einheitlicher ſein. Nochmals vergegenwärtigen wir uns doch: die Geiſtesgaben ſind den Menſchen verſchieden verliehen, die Temperamente und die Empfindungen wirken ſich nach eigen geprägten Grundſätzen aus, die Neigung zum Sichtbaren und zum Unſichtbaren beeinflußt die Einzelſeele bald ſo, bald ſo. Derjenige iſt der ſchlechteſte Lehrer, der vermeint, in ſeiner Schule *könnten* die Schüler alle eines Geiſtes und begabt mit gleichem Können ſein. Das iſt vielleicht recht bedauernswert, aber wer vermöchte wider den Stachel zu löken? Wer wollte nicht lernen aus dem, was jeder Tag predigt, was jede *Familiengeſchichte* lehrt?

Und doch liegt in dieſer, ich möchte es nennen: Individualitätsgegebenheit die kauſal-pſychologiſche Grundlage aller Weitherzigkeit und aller Toleranz. Wer dieſe Dinge ſich nicht zu eigen machen kann, der wird ungerecht, hart und ſpröde gegen ſeine Mitmenſchen. Menſchentumsförderung kann nur der leiſten, der die Menſchenungleichheit, die Tatſache der Entwicklungsverſchiedenheiten, der Abſtufungen des Menſchenwertes in der Vielheit voll begriffen und zur Richtſchnur ſeines irdiſchen Wirkens gemacht hat.

Darin iſt Jeſus ungemein groß, daß er die Schwachen eben als Schwache erkannte, daß er tiefinniges Mitleid empfand mit den Kranken und „Beſeſſenen", mochte er auch gerade für letztere eine Dämonenmacht als wirkende Urſache annehmen. Er ſah alle dieſe Leute im Lichte der Gegebenheiten, außerhalb der Verantwortlichkeit menſchlichen Tuns — und half ihnen, ſoweit er es vermochte. Seine Seele trieb ihn. —

Haben wir es nun aber im realen Leben mit ſolch ungemein verſchiedenartigen Seelenqualitäten und -quantitäten zu tun, dann wird um ſo dringender die Frage für unſere moderne Zeit: was iſt Religion?

Ein Theologe ſagte mir kürzlich: „Religion kann nicht beſchrieben werden, noch beſtimmt werden, ſie muß erlebt werden. Wer das nicht kann, der wird es nie begreifen; Religion iſt das Gefühl der Gemeinſchaft mit Gott." —

Dieſe Definition bindet den Begriff Religion an Gott, und unter „Gott" verſteht ſie ſtillſchweigend ein perſönliches außerweltliches Weſen. Daran rütteln nun einmal Theologen ſelten, und wenn ſie daran rütteln, ſo ſind ſie ſich wohl meiſt bewußt, daß ſie ſich den Aſt abſägen, auf dem ſie ſitzen, denn „Theologie" ſoll „Gottesgelahrtheit" ſein. Wenn nun die „Gelehrtheit" ſelbſt nicht Gelehrtheit ſein ſoll oder ſein kann — die Philoſophie ſagt es der Theologie von Uranfängen an — dann ſteht es um den Ernſt der Dinge recht ſchlimm! — In der Heilkunde gilt es mit Recht als ganz gefährlich, wenn Kurpfuſcher und Laienmediziner über Krankheiten allerhand zu lehren wiſſen, aber

von der pathologiſchen Anatomie, den faktiſchen Veränderungen, die der Organismus nun in der Krankheit in dem Körper ſelbſt anatomiſch darbietet und kauſal hervorruft, nichts wiſſen.

Ich meine, die Gegenwart iſt über einen engherzigen Religionsbegriff hinausgewachſen, unſere Philoſophen, Dichter und Denker, auf die wir Deutſchen gerade ſo ſtolz ſein können, dürfen nicht umſonſt gelebt haben. Haben aber nicht gerade ſie, die ernſteſt Denkenden, ſchon längſt dem Theologendenken den Abſchied gegeben? —

Religion iſt geiſtiger Beſitzſtand des denkenden und fühlenden Menſchen, wenn er ſich in einem perſönlichen Abhängigkeits- und Einſchätzungszuſtande weiß von dem ewigen All und daraus die Folgerungen für eine ethiſche Stellung gegenüber der menſchlichen Geſellſchaftsbildung zieht.

„Religion iſt Beziehung des Geiſtes auf den abſoluten Geiſt," definierte Hegel.

Es erſcheint „Religion als Bejahung der Entwicklung, als Kulturwille, als Bejahung des tranſzendentalen Untergrundes alles Seienden, als Bejahung der ſittlichen, d. h. ſchöpferiſchen Kräfte im Menſchen, als Bejahung der Idee von der Gottnatur, deren höchſte Offenbarung nur im Kulturwillen der Menſchheit erſcheint. Die Religion des Monismus iſt eine Religion der Kraft und der Lebensbejahung. Sie iſt nicht Religion im uneigentlichen, ſondern Religion im eigentlichſten Sinn. Sie löſt alles, was an Möglichkeiten im Menſchen ſchlummert und hier als eine generale Zuſammenfaſſung der in der Außenwelt wirkſamen Kräfte erſcheint, zu höchſter Aktualität aus. Sie iſt auch nicht eine Verneinung früherer Religionsformen, ſondern deren Bejahung. Denn ſie findet dort dieſelbe Kraft wirkſam unter anderen Vorausſetzungen und darum in anderen Formen. Die in der Phantaſie antizipierte Befriedigung des Glückſeligkeitstriebes wurde dort hergeſtellt durch die Annahme einer von außen her auf die Natur einwirkenden, für ſich exiſtierenden Macht; nun aber wird ſie erreicht durch die Annahme einer im Natur-

geschehen selbst sich manifestierenden und im Menschengeist bewußt werdenden suprarationalen Wirklichkeit." (Steudel[1].)

Und Schleiermacher[2]) sagte:

„Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion."

Das ist nur wenig verschieden von Steudels Anschauung: „Religion haben heißt, seinem als Teil eines unbegreifbaren großen Ganzen erfaßten Dasein in bewußter Gestaltung Schönheit, einheitlichen Sinn und bleibenden Wert verleihen, indem man fühlend, denkend und schaffend den die Natur durchwaltenden Entwicklungsgedanken bejaht."

Es zwingt uns die Kultur zu solch weitbegrenzter Definition, es hindert uns die Achtung vor der Geistesleistung unserer Philosophen und unserer Sozialreformer, vor den religiösen Strebungen aller Schattierungen, vor den Naturforschern, die uns das astronomische Weltbild, das bunte Reich der Erdenbewohner und ihres Lebens wie die unvergleichlichen Wunder des Meeres und der Tiefsee lehrten, vor den großen Denkern und Dichtern, aus denen „der Geist spricht", ja vor allen Förderern menschlicher Kultur, den Religionsbegriff Jesu und noch viel mehr der Kirche in seinen engen Schranken hinzunehmen, es fordert die Gerechtigkeit und die Wahrheit unserer Zeit die Anerkennung jeder Individualreligion und jeden Strebens, das Menschentum mit geistigen und religiösen wie kulturellen Werten zu erfüllen, die Mühseligen und Beladenen aus ihrer Not und Sorge ums tägliche Brot zu befreien in sozialer Fürsorge, um auch sie

[1]) Steudel, Monismus und Religion in Drews, Der Monismus, Jena 1908.

[2]) Schleiermacher, „Über die Religion." Ausg. Hendel, Halle a. S.

teilnehmen zu lassen an der Tafel, die mit geistigen Werten besetzt ist.

Es ist sicher, daß der wesentlichste ethische Gewinn in der allmählich durchgebrochenen Bevorzugung geistiger und sittlicher Fähigkeiten und Leistungen vor den früher einseitig gewürdigten körperlichen besteht; es ist der Triumph der Ideen über die Barbarei des Naturzustandes. Das gilt ganz besonders von der Erkenntnis desjenigen Faktors, auf dem eigentlich erst alle höhere Kultur beruht, der Arbeit mit ihrem ganzen Gefolge sittlicher Momente und ihrer Konzentration auf die Menschenveredelung.

Wer möchte aber den wirklichen Wert der großen Arbeit genialer Geister messen an ihrer Stellung zur Kirche und zu den Lehrgedanken des Christentums? Das kann nur ein enger Geist, der den Buchstaben überwertet und von ihm sich töten läßt, aber das Lebendigmachen des Geistes nicht verspürt.

Gewiß: Newton, Leibniz, Faraday hielten an dem überkommenen Kirchenglauben fest, auch Kant, Fichte, Lotze, Fechner standen im wesentlichen auf dem Boden des Christentums, wenn auch nicht des kirchlichen Dogmas. Freilich bei dieser Revue sind wir uns wohl bewußt, nicht das Urchristentum oder die Vorstellungswelt Jesu im Auge zu haben, soweit wir sie in konkretem Umfange zu erkennen vermögen, sondern vielmehr schon die Weiterbildung durch die sich entwickelnde Kirche.

Moderne Religion muß sich aufbauen auf einer kulturell gerichteten Gedankenwelt, sonst bleibt sie tot. Diese Aufgabe mag im Rahmen der nationalen Eigenart verschiedenartige Wege erheischen, aber sie müssen eben begangen werden, und jede Nation erfüllt nur Menschenpflichten, Menschentumsarbeit, wenn sie der Frage der Verwirklichungsmöglichkeit nachgeht. Je mehr aber dem einzelnen die physische und psychische Möglichkeit innewohnt zur persönlichen Evolution, desto reifer wird die Kulturbildung des Staates, desto mehr das Ideal des Menschentums gefördert. Man träume nicht von einer allgemeinen

Welteinigkeit, die Fortbildung und Höherzüchtung der Menschheit geschieht in ungleichen Linien, weil in allen Keimen verschieden starke und an Schnelligkeit der Entwicklung ungleiche Kräfte verborgen sind. Aber je reicher ein Staat an Einzelwerten der Persönlichkeit ist, desto solidere Stützen besitzt er als Unterlage seiner Festigung.

Fragen wir aber nochmals, worauf der Einzelwert beruhe, so müssen wir antworten: auf persönlicher Ausgestaltung aller Fähigkeiten, sozial-moralischer wie materiell-produktiver Natur in ernster Arbeit. Die Fülle der Natur vereinige sich mit der Fülle des Lebensinhalts eines jeden Menschen; denn auch der Mensch ist selbst ein Stück Natur, das höchst entwickelte Schöpfungsprodukt des Urseins. Wer in diesen Gedanken mit seiner ganzen Persönlichkeit und seinem ganzen Schaffen eintaucht, der hat Religion!

Der Wille zur Organisierung des Chaos, hat einmal Max Maurenbrecher gesagt, die Sehnsucht, daß die Welt immer sinnvoller werde, weil sie es noch so wenig ist, der Glaube, daß aus der chaotisch durcheinander wirbelnden Natur sich doch langsam der Geist als die ordnende Kraft des Ganzen erhebt: das ist die nachkirchliche Religion unserer Gegenwart. Sie wird gepredigt und geglaubt in mancherlei Worten und Formen; aber sie ist doch da und gestaltet sich immer einheitlicher heraus. Der Arbeiter nennt es Sozialismus; der monistische Professor sagt: Anwendung der Wissenschaft auf alle Lebensgebiete; der Techniker und Naturforscher redet von der Beherrschung der Natur durch den Menschen, der Soziologe von Menschenökonomie, der Künstler von der Herrschaft der Form über den Stoff, der Biologe von Zwang oder Trieb zur Form, der Philosoph von dem Weltwillen, der noch nicht ist, sondern wird. Hegel sprach von dem Weg des Geistes durch das unbewußte Dasein der Natur zu der bewußten Intelligenz des Menschen und meinte damit dasselbe. Lassen wir jedem die Worte, die ihm die liebsten sind, und bleiben wir bei der Einheitlichkeit des Denkens und Wollens,

die heute in der Sache heranwächſt. Und das iſt doch eben jenes „Friede auf Erden", das als ihre innerſte Sehnſucht ſchon durch jene erſten chriſtlichen Dichter und Sänger rann.

Darum aber werden wir auch Jeſus niemals tiefſtes Religionsbewußtſein als geiſtigen Edelbeſitzſtand ſeines Weſens aberkennen dürfen; denn er war durchdrungen von der Idee der Verſchmelzung niedrigen Menſchentums mit dem erhabenen höchſten Sein, das er in dem Allvatergedanken verkörperte.

Es iſt keine Frage, daß mit der hiſtoriſchen Figur Jeſu etwas eigenartig Durchgreifendes in den Entwicklungsprozeß der Menſchheit eingetreten iſt und die Antike auf das tiefſte beeinflußt worden iſt. Eine ausgeſprochene Geiſtesſtrömung iſt in der Tat von ihm ausgegangen, er hat die Rolle eines Religionsſtifters weltgeſchichtlich zu beanſpruchen, wie für Indien und den Oſten Buddha und für den Islam Mohammed. Seine Lehre hat etwas eigenartig Durchſetzendes und Beſtrickendes gehabt. Gewiß, wenn wir auch nicht verkennen dürfen, daß ein ſicherlich förderndes Moment für die Stabilität der chriſtlichen Lehre die Zuſpitzung auf das Weltende und die ſtarke Betonung des Himmelslohnes, für den der faſt zum Urbeſtandteil des Menſchenempfindens gehörende egoiſtiſch-eudämoniſtiſche Zug allemal empfänglich iſt, geweſen iſt, ſo iſt es dies wohl doch nicht allein.

Es iſt doch in der Wirklichkeit bald zu Ende geweſen mit dem, was Matthäus (Kap. 11, 5) erzählt: „Die Blinden ſehen und die Lahmen gehen, die Ausſätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Toten ſtehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt," oder alsbald hatte ſeine Bedeutung verloren, was derſelbe berichtet (Matth. 10, 1): „Und er rief ſeine 12 Jünger zu ſich und gab ihnen Macht über die unſauberen Geiſter, daß ſie dieſelben austrieben, und heileten allerlei Seuche und allerlei Krankheit."

Das „Gehet aber und prediget und ſprechet: das Himmelreich iſt nahe herbeigekommen" (Matth. 10, 7) entbehrte ebenfalls der konkreten Erfüllung, und dem gegenüber erhob ſich die

gewaltsam, unerfüllbar klingende Forderung: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht wert." (Matth. 10, 37.) (Maurenbrecher.)

Und der Mann, der alles dies als göttliche Lehre gepredigt, war verlassen und gestorben. Geschichtlich ist dann die Ausbreitung des Christentums gar nicht zu verstehen ohne die Gestalt des Paulus, bei dem die alexandrinische Religionsphilosophie, in der Verschmelzung des griechischen und jüdischen Geistes eine der großartigsten Kulturerscheinungen, mit ihrem Dualismus die beherrschende Macht bildete und der die gewaltige Aufgabe der Überpflanzung des Christentums vom jüdischen Boden auf den der Heidenvölker und der Weltkultur mit der ihm eigenen Begabung und Ausnutzung seiner ganzen Persönlichkeit geleistet hat. Er war zweifellos ein eigenartiger Charakter. Kapstein[1]) bezeichnet ihn als einen „Vulkan". Erst „Fanatiker gegen, dann für die neue Lehre, nervös und kampfsüchtig, Zungenredner, Visionär, Theosoph, Organisator und feiner Psychologe, einsamer Denker und unruhiger Wanderlehrer, demütiger Jude und hartnäckiger Friedensstörer (stets in Streit verwickelt, auch mit seinen eigenen Gemeinden) — ein Knäuel der widersprechendsten Eigenschaften". Das in seiner jüdischen Periode ihm vor der Seele stehende Christusbild überträgt Paulus, der Jesum nach eigener Angabe nicht kennen lernte, auf Jesum von Nazareth, nachdem er Christ geworden war, und verlieh diesem damit die Züge des rabbinischen Messiasbildes. „Überall fühlt man," meint Hausrath[2]), „daß er in der dumpfen Enge eines Judenviertels, hinter dem Studium der Gesetzesrollen seine Jugend verbrachte, nicht an den sonnigen Ufern des Genezareth noch bei den praktischen Beschäftigungen eines Fischers oder Zimmermanns. Paulus fühlt sich selbst als Hebräer von Hebräern (Philipper 3, 5), und einige landläufige Zitate abgerechnet, läßt sich von direktem

[1]) Kapstein, Bibel und Sage. Berlin 1913.

[2]) Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, Band I, 1908, zitiert nach Kapstein.

Einfluß der helleniſchen Bildung nicht viel bei ihm ſpüren. Doch als Sohn der „heidniſchen“ Großſtadt Tarſus verſteht er die Griechen beſſer als die Heiligen in Jeruſalem.“

Paulus hat den Zuſammenhang des Chriſtentums mit dem Judentum gelöſt. Die Chriſten in Paläſtina, die vor der großen Miſſion des Paulus dort ihre Gemeinden hatten, haben das Leben von Juden geführt. Für ſie war das Geſetz nicht aufgehoben, die jüdiſche Religion nicht überwunden, ſondern zu ihrer jüdiſchen Religion kam einfach noch hinzu, daß ſie Jeſus von Nazareth als den ihrem Volke verheißenen Meſſias anerkannten. So lebten ſie als fromme Juden in ihrem Volke dahin, und die neue Religion blieb noch in der engſten Verbindung mit dem Judentum, aus dem ſie hervorgegangen war. Dieſem Zuſtande machte Paulus ein Ende. Er hatte ſich abgemüht, das Geſetz zu erfüllen, und hatte es nicht vermocht. Er hatte gerade im Eifer um das von den Vätern ererbte Geſetz die Gemeinde Jeſu verfolgt und verſtört. Da ward ihm durch ſeine Bekehrung, durch das Erlebnis von Damaskus, der Beweis für das Recht der Chriſten geliefert. Damit war für ihn, bei ſeiner ganzen Geſinnung und Anlage, die Verwerfung des Geſetzes gegeben. Das Geſetz, früher für ihn wie für jeden Juden ein Gegenſtand des Stolzes und des Eifers, war entwertet: man kann das Geſetz nicht erfüllen, es iſt auch nicht gegeben, um erfüllt zu werden und um ſelig zu machen. Iſt aber das Geſetz nichts, dann ſind nach dem göttlichen Heilsplan Juden und Heiden gleich. Das iſt im großen der Gedankengang des Apoſtels, und ſo eröffnet ſich ihm das Tor der Heidenmiſſion. Er ſchneidet die neue Religion von der alten los, er führt das Chriſtentum, das bis dahin eine jüdiſche Sekte war, in die Weltgeſchichte ein, verpflanzt es zu Heiden — Orientalen, Griechen, Römern —, wo es nun eintreten mußte in den Kampf der Religionen, in das bewegte Gemenge der Kulte und Genoſſenſchaften, die ſich damals im Zeitalter des Synkretismus im Oſten und auch im Weſten durcheinanderſchlangen. Er mußte ſich meſſen mit den Religionen der „Völker“, die ja zum Teil ſehr hoch ſtanden, und mußte ſich

messen mit der sehr stark religiös bestimmten idealistischen Philosophie. Die Geschichte des Christentums in der Welt, die damals begann, ist unsere eigenste Geschichte, die Kultur- und Religionsgeschichte der westarischen Völker. Daß das Christentum diesen Gang nahm, damit hat Paulus den Anfang gemacht, und das ist die weltgeschichtliche Bedeutung seines Werkes. Er hat Jesu Wort wahr gemacht, daß von Osten und Westen viele kommen und ins Gottesreich eingehen werden (Matth. 8, 11). (Knopf[1]).)

Nun gelangte, wenn wir einmal von den paulinisch-philosophischen Gedanken über Jesus absehen, eine echt jesuanische Anschauung in den Mittelpunkt religiösen Empfindens, das ist: die Popularisierung des Gottesbegriffs, die Verbindung von Welt und Himmel durch das Seil der Humanitäts- und Paritätsidee, das alle Menschen, ob hoch, ob niedrig, tragen sollte. Es war den Menschen etwas persönlich Beglückendes gegeben, das in die schweren sozialen Abstände von Hoch und Niedrig, in die Sklavenzeit hineinleuchtete und das persönliche Geschick im Leben dieser Welt leichter ertragen ließ, ja „den Armen wird das Evangelium gepredigt".

Das Weltende blieb aus, der stark regsame spekulative Geist bildete den Untergrund der Kirchengründung, Paulus hatte in eigenartiger Ekstase und mit dem Glanz einer griechischen Philosophenseele den Weg gewiesen, die schlichte Jesusfigur zum mystischen Gottwesen umzuwandeln. Philo, der große alexandrinische Pilosoph, ein Jude, wurde ohne sein Wissen und Wollen der geistige Urheber der christlichen Logoslehre. —

Und doch: es ist der unsichtbare, ungreifbare Gott keine Kraft, welche die Reibungen der Völker aufhebt und die Naturgesetze, welche die Völkerexistenz und die Kulturentwicklung beherrschen, aus ihren Angeln hebt. Das Rad der Zeit lief weiter und beschleunigte seine Spuren unter der Wirkung der menschlichen Geisteskräfte, die Förderungen und Hemmungen, Kämpfe und Frieden geben, und gerade durch den Widerstreit ihrer Produkte die Welt vorwärtsschieben.

[1]) Knopf, Paulus, Leipzig 1909.

„Nicht fort ſollt ihr euch pflanzen, ſondern hinauf. — Alle Weſen bisher ſchufen etwas über ſich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieſer großen Flut ſein und lieber noch zum Tiere zurückgehen, als den Menſchen überwinden? — Was groß iſt am Menſchen, das iſt, daß er eine Brücke und kein Zweck iſt. Was geliebt werden kann am Menſchen, das iſt, daß er ein Übergang und ein Untergang iſt," hat Friedrich Nietzſche der Welt zugerufen.

Blieb alſo die Welt bei Jeſus ſtehen, machte ſie halt und realiſierte ſie, was Jeſus im Geiſte erſchaut und gepredigt hatte? Gab es keine Fortentwicklung mehr? — Wir können darüber heute zweifellos ein unanfechtbares Urteil haben. Das erſchaute Weltende blieb in der Tat aus, das Himmelreich iſt nicht auf Erden gekommen und Jeſu idealiſtiſches Menſchheitsbild hat ſich nicht erfüllt.

Das iſt eine hiſtoriſche und pſychologiſche Tatſache.

Aber es leiden gerade daran diejenigen, denen die Figur Jeſu am heiligſten daſtand in der Weltgeſchichte und in ihrem religiöſen Empfinden, die vielleicht im Religionsunterricht, wenn er auch nur dem Kindergemüt galt, den Religionsſtifter mit dem empfänglichſten Gemüt umfaßten und vor dem Altare mit dem aufrichtigſten Herzen der Konfirmandenfrömmigkeit Nachfolge und Liebe gelobten.

---

7. Kapitel.

Jeſus im Urteil Friedrich Naumanns.

Ich kann in dieſem Zuſammenhange nicht an Friedrich Naumann vorübergehen, einem der tiefgründigſten Theologen und Denker unſerer modernen Zeit, einem klar blickenden Menſchen und aufrichtigen Redner, der ſich der Wahrheit nicht verſchließt, weil er den Verrat an der Wahrheit empfindet, wenn er ihr nicht freien Blickes ins Antlitz ſchauen dürfte.

Naumann[1]) unternimmt es, Jesus mit dem Geschichtsbilde, sozusagen mit der Geschichtsphilosophie der Neuzeit, in Verbindung zu setzen. Er setzt seinem schwierigen Versuche den bemerkenswerten, von vielen gefühlten, aber selten klar ausgesprochenen Satz voraus:

„Früher war Jesus ‚der Mensch an sich', ein farbloser, geschichtsloser, volksloser, heiliger Heldenbegriff. Damit kann unsere Seele nichts mehr anfangen." Nur in der kleinen jüdischen Ecke im internationalen Römerreich, führt er aus, konnte Jesus entstehen, und dort ist er entstanden. Man würde ihn nicht verstehen können, wenn er in Athen redete und auf dem Areopag den Philosophen hätte Rechenschaft ablegen sollen. Man versetze Jesus im Geiste nach Rom, dort hätte er über Herrscher und Herrschaft noch anders und genauer reden müssen, als in der Provinz des Pilatus. Angesichts des Welthandels von Alexandrien würden seine Worte über den Mammon eine andere Färbung bekommen. Stellen wir einmal Jesu Metaphysik neben die philosophische Doktrin Kants, stellen wir Jesus einmal mitten hinein in das Gewühl des Gegenwartlebens, denken wir wirklich einmal sein Wort: „Wende dich nicht von dem, der dir abborgen will", oder: „Wenn du ein Gastmahl machst, so lade die Bettler und Krüppel!", oder: „Sorget nicht für den morgigen Tag, und fraget nicht: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden", in der Gegenwart realisiert, wir empfinden sogleich, wie die Volkswirtschaftslehre uns ganz andere Gesetze aufzwingt, wie die Menschheit der Gegenwart verkommen müßte und in einen kindlichen Zustand versetzt wäre.

Es ist nichts anderes als ein unzulässiges Wegdisputieren, wenn theologische Weise meinen, alles dies sei nicht wörtlich zu nehmen. Jesus hat es wörtlich gemeint und mußte es in seiner kindlichen Reinheit wörtlich meinen, er hat selbst so gehandelt, als Einzelmensch in seiner Zeit und außerhalb des

[1]) Naumann, Briefe über Religion. Berlin-Schöneberg 1910.

großen Weltrahmens. Von uns können diese Vorschriften nicht mehr erfüllt werden.

„Daß man etliche alte Glaubenslehren nicht mehr glauben kann," sagt Naumann, „geht weniger tief, als die schmerzliche Erfahrung, daß man auch nicht imstande ist, die praktische Lebensauffassung Jesu in die Gegenwart hinein zu übersetzen. Wir leben im Zeitalter des Kapitalismus und haben eine Religion, die vor diesem Zeitalter geboren wurde. Bei uns gehört Rechnen und Erwerben zu den sittlichen Pflichten."

In den vorstehenden Blättern hatte ich eingehend entwickelt, was ich hier bei dem aufrichtigen Theologen wiederfinde, aber darum ist mir gerade seine Anschauung um so wertvoller. Mit dem Scharfblick des Nationalökonomen ausgerüstet, geht aber Naumann tief in die realen Verhältnisse hinein, und darum wollen wir noch kurz bei ihm verweilen.

Dieser Konflikt sei nicht neu, meint er, aber er wird neu empfunden, besonders in einer Zeit, die nach religiösem Wert sucht. Man vergegenwärtige sich einmal die volkswirtschaftlichen Verhältnisse in Galiläa zur Zeit Christi: sie sind grundverschieden von den unsrigen gewesen. „Der Naturzustand in Galiläa war naturalwirtschaftlich, und ohne Zweifel trug der importierte römische Mammonismus ein speziell unfrommes Gepräge. Jesus wehrt die damals falsch moderne Denkweise ab, denkt aber nicht daran, ein Mittelstandssystem oder einen Sozialismus im modernen Sinne dafür zu empfehlen. In der Tat versagt das Evangelium, sobald man versucht, bestimmte volkswirtschaftliche Forderungen für unsere Zeit aus ihm abzuleiten." „Das Evangelium war eben galiläisch. Es blieb nichts übrig, als unsere Klassenkämpfe eben moderne Kämpfe zu nennen, und es fand sich keine Möglichkeit, Jesus zum besonderen Verfechter der Klasse der Lohnarbeiter oder der Wirtschaftspartei des Industrialismus zu machen. Ja, wenn die sozialen Kämpfe der Gegenwart nichts anderes wären, als eine Erneuerung uralter Streite zwischen Armut und Reichtum, hätte man noch etwas länger den Heiland der Armen von einst als Wortführer der Armen von heute an-

sehen können, aber je deutlicher es wurde, daß in der sozialen Frage die Herrschaftsfrage zwischen Agrarwirtschaft und Industriewirtschaft verborgen liegt, desto weniger gelang es, Jesus als Fahnenträger neuer industrialistischer Ideale, und seien es die besten, ohne weiteres in Anspruch zu nehmen."

Es ist ganz außer Zweifel, daß die Grundgesetze des Handels ihren Kernpunkt in der persönlichen Tüchtigkeit des einzelnen, der durch regen Fleiß die Konkurrenz zu übertreffen sucht und damit den Nachbar ins Hintertreffen drängt, sowie in der kapitalistischen Quantitätswirkung haben. Da ist von Nächstenliebe keine Rede, denn Rücksicht auf den Nächsten würde die Auswirkung der eigenen Persönlichkeit und damit das sittliche Streben zerstören. Da bedeutet selbstverleugnendes Christentum und Mammonsverachtung: Selbstlahmlegung, ja jedes persönlichen Strebens Untergang, denn persönliches Streben ist ja gar nicht denkbar ohne den Hintergrund des ὑπείροχον ἄλλων, der Besiegung und Zurückdrängung des Nächsten.

„Alle Stimmungen des Evangeliums schweben nur wie ferne weiße Sehnsuchtswolken über allem wirklichen Tun unserer Zeit, wir bringen es nicht einmal fertig, den Geist Jesu als maßgebendes Prinzip unserer Erwerbstätigkeiten zu betrachten."

In der Tat ohne Begehren geht unsere moderne Zeit einem völligen Niedergang entgegen, es triumphiert die Nation, welche durch geschickte Eroberungspolitik ihrem Volke neue Ausdehnungs- und wirtschaftliche Möglichkeiten erschließt, auf Kosten anderer Nationen. „In dieser Welt gibt es für das Christentum im Grunde nur zwei Möglichkeiten. Entweder es erklärt: der Jünger Jesu Christi kann mit den schaffenden und erwerbenden Tätigkeiten dieser Zeit nichts zu tun haben und wird Mönch, oder der Jünger Jesu Christi wird sich der Begrenztheit seines Christentums bewußt. Er sagt: ich will Christ sein, so viel und so gut es in dieser Welt möglich ist! Er verzichtet darauf, nur christliche Motive zu haben, sondern hat sie neben anderen."

Das letztere tun wir in Wirklichkeit alle.

Die ganze Menschheitsentwicklung baut sich nicht auf auf

Mitleid und Brudergeist. Sie hat mitleidslose, gewalttätige Gesetze, und aus diesem gewaltigen Vernichtungskampfe ist Schopenhauers Philosophie erwachsen. Schopenhauer erkannte die Welt als den Schauplatz der schweren Untergänge, als die Bühne der Willensauswirkung, und sein System verrät eine tiefgründige Logik, wenn sie endet mit dem Grundsatz der Verneinung des persönlichen Willens, damit der sittliche Mensch keinen Teil habe an dem mitleidslosen Niedertreten des Schwächeren. Schopenhauer ist der Philosoph der Askese, und damit mündet er in einen Jesusgedanken ein, der, übertragen aus Galiläa in unsere Zeit, sich abwenden muß von den treibenden Ideen unseres gesamten Wirtschaftslebens.

Naumann hat die Schopenhauerschen Gedanken als ein mitten in den sozialen Kämpfen stehender Streiter nicht gutheißen können. Nach seiner Ansicht wurzelt nicht unsere ganze Sittlichkeit im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben, allerdings ein äußerst wichtiger und leicht mißachteter Bestandteil.

„Neben dem Evangelium gibt es Forderungen der Macht und des Rechtes, ohne die die menschliche Gesellschaft nicht existieren kann." Das Christentum hat seine Grenzen, und diesem Gedanken kann sich kein Einsichtiger entziehen. Ja gerade diese Grenzen des Christentums in Verbindung mit der Schopenhauerschen Philosophie haben Nietzsche zur Idee des „Willens zur Macht" gebracht. Er sah in dem Recht der Stärke die notwendige beherrschende Macht und lehnte jeden Anflug hemmenden Mitleids mit den Armen und Schwachen ab. „Übermenschen", welche die Welt weiterschieben und das Menschentum veredeln, wirken sich nur aus durch die Entfaltung der in ihnen wohnenden Kräfte. Und in der Tat: sollte die Natur nur zum Spiel die großen Naturen, die Genies, die Organisatoren hervorbringen? — Dem Stärkeren und Gewaltigen muß die Schwäche und das Unbedeutende weichen; es ist Pflicht des Menschen, seine Gaben zu benutzen, aber diese Auswirkung kann den Stempel des Moralischen, des Segensreichen nur dann tragen, wenn sie sich hinaushebt über das unrein Triebhafte und die Förderung des

Gemeinschaftslebens im Auge behält. Das ist Menschenpflicht, Evolution und Moral des Menschentums. Der Untergang des Schwächlichen kann da keine Hemmung bilden.

Die Natur produziert eben über das Maß des allein Notwendigen hinaus, darüber können wir uns keinen Illusionen hingeben, das bloße Gefühl behält nicht die Vormacht vor dem rationellen Denken und vor der Schöpfung intellektueller Kräfte. Die Menschen denken ja doch nicht „selber", sondern die Natur denkt in den Menschen, denn sie umfaßt eben alles, auch den Menschen und zeigt sich in ihm in stetiger Höherentwicklung.

Unsere Weltanschauung rechnet nicht mit dem nahen Weltuntergange, darauf darf sich doch keine Politik, keine Schule, kein Handel, kein Staat, kein Einzelmensch, keine Organisation, keine Produktion einrichten. Und darin steht unsere gesamte Weltanschauung in ausgesprochenem Gegensatze zur Weltanschauung Jesu, darüber müssen wir uns klar werden.

Unsere Vorbedingungen der Kultur: Willen, Soldaten, Recht und Kerker, haben mit Christentum in der Tat nichts zu tun. Im Evangelium ist eben nicht alle unsere Sittlichkeit vorhanden, sondern die Weltentwicklung ist über den Anschauungskreis des Neuen Testamentes hinausgewachsen, hat neue Pflichten und neue Notwendigkeiten des realen Lebens geboren, von denen die alte Zeit nichts wußte oder die sie im engen Kreise ablehnen zu müssen vermeinte.

Der Kampf ums Dasein enthält eine Weltanschauung, und es ist ein Prinzip des Fortschritts, das darin besteht, daß der Mensch der Kultur hinauswachsen soll über die nackten Triebe der Naturwesen zur Reife der sich klar behauptenden Persönlichkeit im Vollgefühl des Menschentumgedankens. Echtes Menschentum ist darum Inhalt tiefgründiger Religion, fern von jedem angelernten engherzigen Zwang, aber durchweht von dem echten Glanze und der inneren Kraft persönlichen Ringens und planvollen Kampfes um die Förderung sittlicher und ewiger Güter in Erkenntnis und Verschmelzung

eigener geistiger Kräfte mit dem unzerstörbaren Sinn des Universums.

Wer wollte die aufrichtige, tiefgründige Religion Friedrich Naumanns verkennen? —

Es gibt wenig Bücher von so ergreifendem Inhalt wie sein[1]) treffliches Buch „Asia", in dem er uns seine Wallfahrt ins heilige Land beschreibt, von dem er — enttäuscht, wie so manche, in seine deutsche Heimat zurückkehrt. Er hat es hier zum ersten Male empfunden, daß die Jesusgestalt in unseren Herzen eine deutsch übermalte Idealgestalt ist, daß Jesus sich ganz anders ausnimmt auf dem historischen Boden, in — der historischen Realität! —

Naumann unternahm seine Pilgerfahrt im Jahre 1898, als im Herbst dort die Evangelischen ihre „Erlöserkirche" einweihten und auch Wilhelm II. in Palästina mit glänzendem Gefolge erschien. Das verlassene Land voll alter Herrscherlegenden sah wieder einmal Fürstenglanz. Und als dann Naumann nach seinem Aufenthalt in Palästina in Ruhe in Pegli bei Genua saß und nun seine Eindrücke einem kritischen Muster unterwarf, da fühlte er eine gewisse Leere, eine Enttäuschung und konnte sich dabei doch nicht verhehlen, daß es gewiß auch anderen so gegangen sein mußte, aber sie hatten alle Darstellungen des heiligen Landes gegeben, die mit schonender Andacht gesättigt waren. Es ist sicher, daß Eindrücke an ihrem unmittelbaren Wahrheitsgehalt einbüßen, wenn man sie erst später in der Heimat niederschreibt. Und von Enttäuschungen zumal an Stätten, die Kinderglaube und Religion mit heiliger Scheu umkränzen, redet man nicht gern.

Palästina hat dem aufrichtigen Theologen den Glauben schwerer gemacht. Zunächst türmte sich vor dem Verstande die Gewissensfrage auf: wie konnte das Christentum vom Mohammedanismus überwunden werden?

In deutschen Kirchen predigt man nicht darüber, daß erst die gesunde germanische Kraft aus dem Christentum etwas gemacht hat, sondern darüber, daß unsere Kraft ohne das Christen-

[1]) Friedrich Naumann, Asia, Berlin-Schöneberg 1911.

tum nichts ſei. Wir hörten ſagen, alles Fleiſch könne durch den Glauben neu geboren werden. Hier aber ſehen wir breite Völker an den Urſprungsſtätten der chriſtlichen Religion, die trotz vieler Jahrhunderte Chriſtentum nichts Ordentliches geleiſtet haben. Wen ſollen wir anklagen: die zankenden Prieſter, die verfaulten Völker oder das Chriſtentum ſelbſt? Wenn die Prieſter nicht beſſer waren, iſt es nicht auch ein Vorwurf für ihr Bekenntnis? Wenn die Völker ſich nicht erneuerten, trifft es nicht auch das Chriſtentum?

Es trifft das Chriſtentum als Syſtem, als morgenländiſche Kirche, und Jeſus war zu ſtark, ſcharf und groß für den bereits durch die Römer geknechteten Orient. Von außen macht der Türke einen anſtändigeren und beſſeren Eindruck als der orientaliſche Chriſt. Er iſt der Herr, der Chriſt iſt der Knecht. Für ehrlich hat man weder den eingeborenen Chriſten noch den Türken zu halten; nur ſind die Formen, in denen ſie unehrlich ſind, nach Stand und Bildung verſchieden. In ſeiner erſten Zeit war der Mohammedanismus ein gewaltiger, niederwerfender Sturm. Der Patriarch von Jeruſalem übergab die heilige Stadt ohne Schwertſtreich. „War das chriſtliche Ergebung in Gottes Willen? War es unchriſtliche Schlaffheit?“ — fragt Naumann. Auf dem Tempelberg wandelten ſich Kirchen in Moſcheen. In wenig Jahren war der Halbmond Sieger vom Sinai bis nach Damaskus.

Der Mohammedanismus hat erobern können, aber erneuern konnte er nicht, und heute iſt er erlahmt in ſtarrem, frierendem Fanatismus. Und doch ſind die Urſprungsorte des Chriſtentums an ihn verloren gegangen; was der Iſlam gegriffen hat, hält er feſt. „Die Kreuzzüge haben ihm nicht geſchadet, weder Schwert noch Liebe haben die Bibel wieder an die Stellen legen können, wo der Koran liegt. Die einmal überwundenen orientaliſchen Chriſten ſind kein Sauerteig im Mohammedanismus geworden. Sie haben ihren Dogmenzank nicht beendet, als ſie unter ſeinen Folgen erlagen. In vielen beſonderen Gruppen und Abteilungen führen ſie ein Daſein be-

ständiger Uneinigkeit. Selbst der offenbare Rückgang des Islam an geistiger Kraft weckt sie zu keinem neuen Leben. Sie sind Salz, das dumpf geworden ist." —

Im morgenländischen Christentum liegt kein schaffender Geist mehr, wo bleibt dann eigentlich die „Ausgießung des Heiligen Geistes"? — Ist sie nicht vorübergehende Ekstase, geboren aus historisch-religiöser Spannung gewesen? Und wo tiefinnere Menschenkraft fehlt, da bleibt auch der Geist nur ein Meteor, das zerplatzt und seinen Glanz einbüßt. Menschenkraft gebiert den Geist, sie ist das Ursprüngliche, in ihr liegen die Wurzeln kraftvoller Entwicklung.

Wie Ruinen von Menschen und Mauern kamen dem Pilger Bevölkerung und Stätten vor, welche das deutsche Volk in Andacht verehrt. Die heilige Scheu vor der Figur Abrahams von Kindheitstagen an verblaßt vor dem realen Bilde des Beduinen, der im Morgenlande seine Straße daherzieht. Hat Jesus vor den bettelnden, verlumpten und arbeitsscheuen Gestalten gepredigt, die sich heute dem Orientfahrer aufdrängen und sollte es heute noch erfüllbar sein, wenn es heißt: wende dich nicht von dem, der dir abborgen will? Möchte man diesem Volk Palästinas sagen, daß sie nicht sorgen und sagen sollen: was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Wie zutreffend sagt Naumann: „kann Jesus so zu einem Volke gesprochen haben, dem gepredigt werden müßte: gehet hin zu den Kolonien der deutschen Templer und seht, wie sie arbeiten! Euer himmlischer Vater nährt sie, denn sie arbeiten im Schweiße ihres Angesichts, sie ackern tief, machen Wasserleitungen, bauen Wege, sorgen für gesunde Nahrung, verbessern schlechtes Wasser, kleiden sich ordentlich! Oder hatte Jesus ein Volk vor sich, das so im Kulturgetriebe aufging, daß es so starken Gegengewichtes bedurfte, wie er es bietet? Glaubt man, daß Jesus heute ein Freund der türkischen Zollpächter sein könnte, wie er ein Freund der römischen Zöllner war? Oder war es Jesus gleich, was aus dem Land und den Menschen wurde, ihm, dem Meister der Liebe? Aus versunkener Zeit ragt er empor."

Naumann findet, klar gesehen, nichts, was an sozialer Fürsorge und Besserung in Palästina sich an Jesus knüpfen könnte. Hier fehlten in Wirklichkeit alle ersten Grundlagen sozialen Fortschritts, wo blieb der irdische Helfer, der alle Arten menschlicher Nöte sieht? „Hatte er überhaupt ein Kulturideal? Wollte er der Armut Palästinas abhelfen, oder wollte er nur die äußersten Mißstände durch Almosen und Wunder heilen?" Jesus ging und ritt auf den gleichen Wegen, auf denen wir heute in Palästina uns bewegen; sie können gar nicht besser gewesen sein, wie ehedem, das lehrt ein naturwissenschaftlicher Blick auf das Gestein, aber es wurde nichts dafür getan, und richtig bemerkt Naumann, daß das ganze Land von seinen Wegen abhängt.

„Nicht das Herz Jesu wird kleiner, wenn man ihn sich in Palästina denkt. Sein Herz ist die Liebe zu den Armen, der Kampf gegen die Bedrücker, die Freude am Erwachen der Unmündigen. Nur die Art, wie er seinem Herzen folgte, ist dem menschenfreundlichen Tun unseres Zeitalters ferner, als wir dachten. Es ist schwer, sich, wie Kierkegaard verlangt, als sein Zeitgenosse zu denken," so sagt der sehende Theologe Naumann.

Das alles aber geht, dem können wir uns nicht verschließen, weit über ein subjektives Empfinden hinaus. Naumann mißt Jesus an der Topographie und tatsächlichen Kultur und Kulturgeschichte Palästinas, wie die Naturforscher die Gedankenwelt Jesu an der modernen Naturerkenntnis prüfen. Darf man es ihnen verargen? Nein, und nochmals nein! Die Wahrheit ist dasjenige, was allein auf Realität Anspruch hat, und vor ihr müssen Phantasie und Gefühle, und träfe es die heiligsten Empfindungen, verstummen.

Wie rückt denn rein geographisch genommen das „Reich Israel" und das „Reich Juda" zusammen. Es ist, als ob man vom „Reich Anhalt" spräche, sagt Naumann. Selbst das Reich Davids von Hebron bis Damaskus ist ein Zwergstaat in unseren Augen. Was bleibt denn der „Herrlichkeit Salomos"

nach unseren Begriffen? Und Naumann geht noch weiter: das Land selbst hat nur außerordentlich wenig dazu getan, daß es einen Jeremias, einen Amos und einen Jesaias zwischen seinen Klippen und öden Ölbäumen entstehen ließ, ein Geist, der der ganzen Menschheit sein Gepräge aufdrückte. Und doch haben alle jene alten Männer, ja auch Jesus, ihr Land mit ihrer kärglichen Natur mit ganz anderen Augen gesehen, wie wir heute. „Jesus redet von der Lilie (Anemone) auf dem Felde, aber von den für uns Nordländer berauschenden Sonnenlichtern auf den Bergen am galiläischen Meere, vom Prachtgewand des alten Karmel, von der Aussicht des Garizim, vom Gebirge Moab, redet weder er, noch irgend einer der Apostel und Propheten. Unsere ganze Art und Weise, Natur zu sehen, ist modern, und es ist falsch, sie in ferne Tage zu versetzen. Eine Abhängigkeit Jesu von den Gefilden Galiläas, wie sie etwa Renan schildert, ist nicht als Bestandteil des historischen Christus anzusehen."

Wir können uns der Gewißheit abermals nicht entziehen: Jesus steht einer modernen, landschaftlich künstlerischen Auffassung völlig fern.

„Es ist nicht leicht, Palästina gesehen zu haben und Glauben zu behalten."

Fast beschleicht mich das Gefühl, schon zu lange bei Naumann verweilt zu haben, aber seine Auffassungen sind so prägnant und berühren sich mit unseren Grundideen so nahe, daß ich diesem Manne wohl umso eher gerecht werde, je mehr ich eine Vertiefung in seine der heutigen Welt so nottuenden Empfindungen anzuregen versuche. Und darum möge noch ein kurzer Abschnitt aus seinem ausgezeichneten Werke hier berücksichtigt werden:

Den Theologen unter den Lesern braucht nicht gesagt zu werden, wie tief die eben berührten Fragen in das eigentlichste Gebiet der heutigen protestantischen Theologie hineinreichen. Die Person Jesu in den Mittelpunkt stellen, ist ihre Losung. Um sie in den Mittelpunkt stellen zu können, muß man sie möglichst zu ergründen suchen. An dieser Aufgabe arbeiten alle, die in

evangeliſcher Art wiſſenſchaftlich dem Chriſtenglauben dienen. Man müht ſich, um das Evangelium ſo zu verſtehen, wie es entſtanden iſt. Textkritik, Literarkritik, Zeitgeſchichte, Auslegungsſtudium haben den einen Zweck, der Geſchichte Jeſu und der Apoſtel ſo nahezukommen, wie irgend möglich. Mit hundert Händen ſucht die Theologie den einen zu greifen, dem ſie dient, aber je mehr ſie nach ihm greift, deſto mehr merkt ſie, wie ſchwer es iſt, ihn geſchichtlich zu faſſen. Man will Jeſus begreifen, indem man das „Milieu" zu verſtehen ſucht, in dem er lebt. Wie man ſonſt Helden als Erzeugniſſe ihrer Zeit und ihrer Umgebung darſtellt, ſo will man ihn aus ſeinem Boden und ſeiner Umgebung werden laſſen. Wir ſagen nichts gegen dieſe Methode, aber freilich, die Paläſtinareiſe hat uns nicht ſehr im Vertrauen zu ihr geſtärkt. Der erſte tiefſte Eindruck des heiligen Landes iſt kurz geſagt: was kann aus Nazareth Gutes kommen? Man ſieht lauter Zurückgebliebenheit. Wie ſoll man aus ihr ſich Jeſus konſtruieren? Der paläſtinenſiſche Boden gibt dem Suchenden Steine ſtatt Brot. Wir haben alle Hauptorte der Geſchichte Jeſu geſehen (Kapernaum allerdings von fern), was ſagten ſie uns? Es war ein Schweigen! Sonnenglut auf totem Stein, das war alles. Paläſtina nimmt uns den deutſch gedachten Jeſus und gibt keinen orientaliſch verſtandenen Jeſus dafür. Eine kurze Reiſe genügt in letzterer Hinſicht gar nicht, und auch längerer Aufenthalt ſcheint nur gewiſſe, mehr zufällige Erkenntniſſe zu liefern. Die proteſtantiſche Theologie ſteht vor einer Zwangslage: ſie muß vorwärts zum hiſtoriſchen Jeſus und doch hat ſie nicht Kraft genug, ſo an die Berge Paläſtinas zu ſchlagen, daß ſie Waſſer geben. Gibt es einen geſchichtlichen orientaliſchen Chriſtus, der uns ſo viel für unſere Seele werden kann, wie es der deutſch gedachte Jeſus bietet? Können wir Proteſtanten dem Denken Halt gebieten, das uns zwingt, auch liebe Traditionen zu opfern, wenn ſie nicht wiſſenſchaftlich haltbar ſind? Hier liegt die ſchwere Aufgabe theologiſcher Jugend. Es wird noch mancher junge Theologe nach Paläſtina ziehen und länger dort bleiben als kurze Wochen. Viele werden ſuchen und fragen: wie war der Heiland?—

Meisterhaft sind diese Herzens- und Verstandesempfindungen Naumanns, und was er im Jahre 1898 empfunden und geschaut, das hat sich weiter kondensiert zu einer Gewißheit und Klarheit: wir leben in der Tat in einer ganz anderen Zeit! Damals noch meinte der Theologe, aus der Enttäuschung ein „dennoch" sich losringen zu verspüren. Das „dennoch" ist immer den Theologen vielleicht für sie selber trostvoll, im Lichte der klaren Disposition aber verhängnisvoll gewesen. Wir verlangen Konsequenz, ein „dennoch" läßt sie vermissen!

Ich glaube kaum, daß Naumann heute noch schreiben würde: „Es gibt keinen anderen Heiland, als den aus Palästina. Wie wir beim Abschied von Jerusalem schrieben, sagen wir auch hier: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du, der Asiat, der Sohn jener fremden staubigen und dürren Erde, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!"

Nein, Naumanns ganze Auseinandersetzungen gipfeln ja gerade darin, daß er erkannte, daß Jesus, der Sohn jener fremden staubigen und dürren Erde nicht der Christus ist. Unsere Zeit ist nicht durchsetzt und kann nicht durchsetzt sein von Lehren und Gedanken, die in einem einzelnen Menschen wohl Platz finden und ein warmes Herz verraten, die aber in ihrer Auswirkung versagen, weil ganz entgegengesetzte Kulturgegebenheiten und Kulturforderungen vorliegen. Ich fühle Naumanns Abschied mit ganzem Herzen und vollstem Verständnis nach, denn als ich im Jahre 1897 Gelegenheit hatte, Indien, Südchina und Japan, 1909 Ägypten kennen zu lernen und einen Einblick in das wirtschaftliche und religiöse Leben dieser Länder gewann, da empfand ich in eigenartigster, machtvollster Weise, wie sehr unsere ganze religiöse Anschauung inmitten unserer gesamten Kulturidee deutsch gefärbt, aber damit einseitig bestimmt war. Und diese Empfindung bahnte auch mir den Weg zu einer objektiveren Wertung aller wirtschaftlichen Beurteilungen und zu einer — Bescheidenheit, wenn es sich um objektive Wertfragen handelt.

Es ist keine Frage: Naumann hat in Wirklichkeit Abschied

genommen vom Christentum, er steht im Banne moderner Gegebenheit, modernen Denkens, moderner Kritik und Ablehnung. Er kann nur wieder aufbauen auf dem Boden neuer Ideale. Er kann einen persönlichen Heiland nicht mehr suchen wollen. Und es ist nur die Frage: ist überhaupt ein persönlicher Heiland denkbar? Trägt nicht der Einzelmensch den Heiland in sich selbst? — Was nützt ihm aller Heroismus, alle Höhepunkte der Menschheit, wenn er nicht selbst aus tiefster Seele, in erster Linie aber auf Grund seines eigenen psychischen Könnens den sittlichen Regulator in sich verspürt und umfängt? —

In dir selbst liegt der Heiland, du selbst mußt in dir den Christus erstehen lassen, sonst bleibt nichts, als Historie, geschichtliche Höhe im Entwicklungsgange des Menschentums. So kann allein der Christus der Idee siegen, nicht der historische Jesus, denn seine Spuren sehen wir nur schattenhaft, und seine Spuren sind vergangen, wenn nicht der Einzelmensch sich aufrafft zum persönlichen Menschentumsdiener!

Naumann ist durch eine lange Schule des Zweifels an seinen als festgegründet angesehenen religiösen Ideen hindurchgegangen, bis ihm der offene Blick für das reale Elend der Menschheit und die Kulturtatsachen die Phantasmen verschwinden ließ.

„Das Meer liegt noch mit dem Himmel zusammen in blaugrauer Umarmung, ein einzelner Leuchtturm brennt drüben an der Küste, traumhafte Wellen springen rechts und links um unser Schiff, es ist so recht ein Augenblick für Dämmergeister.

Wer ist das eigentlich, der dort auf der Bank sitzt, wo die Schiffstaue wie Schneckenhäuser gewunden liegen? Ich muß ihn kennen, denn er ist mir schon einmal im Leben begegnet. Hierher gehört er aber ganz und gar nicht, denn er ist ein Bettelmann und ein Narr! Aufs Schiff gehören nur Beamte, Diener und Passagiere mit guten Kleidern. Was in aller Welt will hier der heilige Franziskus! Er ist toll, wie er lacht. Früher konnte ich sein Lachen besser vertragen, als jetzt, denn ich merkte noch nicht, daß es kein Kinderlachen war, kein Lachen weder eines

Gotteskindes, noch eines Weltkindes. Warum lacht das Gespenst eigentlich heute früh hier auf dem dunkeln Schiff? Es lacht aus Gram, für den es keine Worte findet, ja fast möchte ich sagen, es lacht aus geschichtlicher Verzweiflung. Seit mehr als sechs Jahrhunderten gibt es den Geist des heiligen Franziskus und nie, nie sind die Leute diesem Geiste treu geblieben. Immer neue Jugend hat der Bettler an sich gezogen und hat ihr gesagt: arm wie Jesus diene den Armen! Als aber die Jugend das Leben sah, wurde sie praktischer, diente der Kirche oder dem Staat, der Familie oder dem Geschäft, ging in geordnete Klöster oder trug sittsam das Mäntelchen der Tertiarierinnen, aber den ursprünglichen wilden Narrengeist, den feurigen, blinden Bettlergeist des heiligen Franz konnte sie nicht halten. Franziskus wundert sich, daß ich Wein trinke und an langer Tafel speise. Er hält das für unchristlich. Er ist nur deshalb auf das Schiff gekommen, um sein Sprüchlein zu sagen: arm diene den Armen! Ich fange an, ihm zu antworten, daß er selbst zur Beseitigung der Armut nichts getan hat, daß er mitschuldig ist an Italiens frommer Bettelwirtschaft, daß er von Arbeit, Volkswirtschaft und Fortschritt nichts versteht, daß seine Methode nichts ist, als die Verklärung des Elends, das von ihm gar nicht beseitigt werden soll, — da war er weg, denn für Logik ist nun einmal der heilige Franz nicht sehr zu haben. Er ging durch den Nebel über das Wasser nach Neapel hinüber, dorthin, wo es ewig Bettler geben wird, denen ein kupferner Soldo und ein Vormittag am faulen, schönen Strande lieber ist, als aller methodische und praktische Sozialismus."

In dieser Phantasie bergen sich schwere Probleme, Herzenskämpfe, Lebensentscheidungen, und ich glaube, bei der ihm eigenen Logik identifiziert sich dieser im Geiste erschaute heilige Franz inmitten von Arm und Reich, inmitten von Kaiserfahrt und Neapels Bettlerschar: mit Jesus. Das ist Naumanns Stellung, und doch wird es ihm so unendlich schwer, das charakterologisch ausgeprägte, ethisch wertvolle religiöse Moment in dem historischen Jesus von der ihm dogmatisch angehängten ab-

soluten und weltbeherrschenden Christusidee als einer Universalbedeutung teilhaftig aufgefaßt zu scheiden. Das erkannte auch Weinel in seiner Beurteilung Naumanns im „Jesus im 19. Jahrhundert." Aber Weinel blieb wiederum der Änderung der Zeiten und der Kulturentwicklung die richtige Würdigung schuldig. —

---

8. Kapitel.

Die Geburt der Religion aus dem Geist der Kultur.

Wollen wir aus dem großen Dilemma heraus, so bleibt nur die eine Möglichkeit: wir müssen die Absolutheit aller religiösen Doktrinen aufgeben, wir müssen Religion aus der Kultur geboren werden lassen, gleich wie Jesu Gedanken sich aus seiner Zeit heraus, über seine Zeit erhoben, ohne daß sie auf Jahrtausende hinaus den alleinigen richtigen und vor allen Dingen realisierbaren Wert für die gesamte Menschheit hätten beanspruchen können. Wir müssen uns ohne Vorbehalt trennen von Ernst Troeltsch, der die relativen Wahrheitsmomente und Analogien fremder Religionen sympathisch anerkennen und würdigen, den absoluten Offenbarungscharakter der eignen Religion aber nicht gefährdet wissen will! Wohl hat Guyau[1]) Recht mit der Aufforderung, daß „wer die Offenbarung verwirft, sollte sich freimütig Philosoph nennen und sich zu Bibel und Evangelium nicht anders stellen als zu den Dialogen des Plato oder den Abhandlungen von Aristoteles, den Veda oder dem Talmud" — aber wer wollte bei dieser Stellungnahme den religiösen Faktor von vornherein ausschließen? Die Gottsucher sind die religiösesten Menschen allezeit gewesen. Joël[2]) sagt so richtig: „Wer die Philosophie begreift als höchste Organisation des Bewußtseins, dem erscheint sie als eine natürliche Ausrundung der

[1]) Guyau, die Irreligion der Zukunft. Leipzig 1910.

[2]) Joël, Seele und Welt. Jena 1912.

Seele, und der so rätselhafte, unausrottbare philosophische Trieb im Menschen erscheint so wurzelhaft wie aller organische Trieb überhaupt, und die philosophischen Abstraktionen erscheinen nicht künstlicher als die Instrumente und Maschinen der höheren Kultur, in denen sich ebenso unser Körper ausbaut, wie in jenen unser Geist." —

Heute müssen wir als Inhalt und Ziel tiefer Religion den Dienst am Menschentum und die Überzeugung von dem Zusammenhang alles Menschlichen mit der großen Natur kennzeichnen, oder würde uns vielleicht eine Religion befriedigen, die von diesem Dienste, diesem sozialen Streben, dieser Weiterentwicklung der Kultur nichts wissen will? — Umfassend muß Religion sein und in engstem Zusammenhang stehen mit Natur und Menschheit, die nur ein Teil der ersteren ist. Weg mit aller Weltfremdheit und hinein in das wirkliche Sein, in Wissenschaft und Kunst, in das Verständnis großer Geister, die die Offenbarung bedeuten, wofern sie die Menschheit fördern im Sinne höchsten Geistes! —

Darin liegt eine reine, tiefe Ethik, sie ist Religion, wenn Religion, wie Schleiermacher gelehrt, das Innewerden des Zusammenhangs mit dem Unendlichen und der Abhängigkeit vom göttlichen Grunde alles Seins bedeutet.

Diese innere Erfahrung ist Vorstellung und Gefühl zugleich, Religion ist auf höherer Kulturstufe ein sittlicher Wert, aber sie darf sich im Gefühl nicht erschöpfen wollen! —

Wie die geistigen Kräfte der Menschen sich zunächst hauptsächlich in Gefühlsregungen und primitivsten Vorstellungen äußerten, so hat auch die Religion ihre Ursprungsstätte in den Kinderschuhen dieser beiden Geistesqualitäten.

„Religion ist nicht aus der Freude geboren, sondern aus der Furcht," sagt Jatho[1]) mit Nachdruck. Allenthalben finden wir Furchtreligionen. Der ganze Opferkultus der vorchristlichen Religionen ist der religiöse Ausdruck der Furcht, und selbst in Israel ist die Furchtreligion keineswegs überwunden. Sie

[1]) Jatho, Persönliche Religion, Köln 1906.

liegt dem „Scheinen mit ihrem Fasten“ wie der angeblichen Bedeutung des Essens „mit ungewaschenen Händen“ zugrunde. Und diese Furchtreligion hat sich aus der jüdischen Religion auch in das Christentum hinübergerettet. Welch eine Rolle spielt bei den sogenannten aufrichtigen Christen noch die Furcht vor der Strafe, die Furcht vor der Vergeltung, die Furcht vor Hölle und Fegefeuer! —

Mit der Vertiefung des Religionsinhalts wuchs die Domäne der Religion über das Territorium des Gefühls markant hinaus. Der Mensch ist nicht nur Gefühlsmensch. Religion durfte nicht zurückschrecken vor der Sphäre des Denkens, ja diese kann niemals ihre Ansprüche auf die Kontrolle des Religionsphänomens aufgeben.

Die Religion versank um so tiefer in das Reich des Phantastischen, je mehr man meinte, auf Kosten des Rationellen das Gefühl baden lassen zu dürfen in religiösem Schwärmen, übertriebenen Empfindungsregungen, devotem Untertänigkeitsgefühl gegenüber unsichtbarer Machtvollkommenheit, wobei sich im Grunde genommen nur das Kind des berechnenden Denkens, der Egoismus, immer wieder in den Vorgrund drängte, mit der ängstlichen Frage, ob nicht die freie Entfaltung des Denkens sich selbst verleugnen müsse vor dem allmächtigen Schalten und Walten eines mit Affekten ausgestatteten transzendenten Gottes, der zwar heilig, unendlich und allmächtig sein sollte, im Grunde aber nur der vergottete Mensch mit seiner an Stimmungen und Entladungen reichen Seele ist.

Dieses Zusammenhangsgefühl mit dem unendlichen Werden aber empfindet auch den Untergang nicht jeden beliebigen Seins ohne weiteres als einen beachtenswerten Schaden. Was stört es, ob alle Haare auf unserem Haupte gezählt seien und dem Untergang geweiht werden im Leben oder im Tode? Der Sperling fällt vom Dache, ohne daß auch nur im geringsten der große Zusammenhang des Weltgeschehens gelockert würde, das Objekt hat eben in seiner Wichtigkeit verloren, je mehr man die großen Zusammenhänge im Auge behält.

Die Idee des Zieles verhindert uns, haltzumachen an jeder Schranke und alles, ja auch alles retten zu wollen. Hohe Ziele erfordern ein mutiges Vorwärtsstreben, über Säumiges und alles das, was der Erreichung des Zieles Schwierigkeiten in den Weg legt, hinaus. So muß auch ein Volk der Neuzeit streben zur Entfaltung der in ihm wohnenden Kräfte hin, und gälte es den heiligen Krieg gegen diejenigen, die ihm den Weg zu seiner Entwicklung verlegen wollen. Aber Voraussetzung der moralischen Rechtfertigung eines tatenkräftigen Vordringens bildet die Klarstellung einer sittlichen Kulturaufgabe. Das ist der tiefgegründete moralische Grundgedanke von Deutschlands gewaltigem Kampfe gegen eine Welt von neidischen, listigen Feinden gewesen! Die Kulturaufgabe ist zur Religion geworden!

„Kultur ist ein Gut," sagt Paul de Lagarde, „wie individuelle Begabung und persönliche Reichtümer Güter sind. Ethisches Leben besteht aber nicht im Besitze der Kultur, der Begabung, des Reichtums, sondern in etwas ganz anderem: es kommt nicht auf jene drei, sondern auf das an, was mittels jener drei gearbeitet, geschafft und geworden ist."

Also Kulturaufgabe, Kulturarbeit, Kulturvollendung! Das ist Werden einer wirklich großen Nation. — Jede Nation hat sich nun zu allen Zeiten für die berufenste gehalten und beim Blick auf den Nachbarn kein Verständnis gehabt dafür, daß auch außerhalb der eigenen Grenzen ein berechtigter Anspruch auf Weltherrschaft sich regen und durchsetzen könnte. Da bedarf es denn eines sittlichen Maßstabes für die Entscheidung, in wessen Hände der Sieg vom sittlichen Standpunkt aus gelegt sein sollte.

Jedes Land hat gewiß seine eigene Kultur, und das Nationalempfinden hat noch immer seine Eigenart gerade für die ersprießlichste für die Weltdurchdringung gehalten. Europäische Kultur in Europa, wenn auch oft genug Scheinwesen und schmähliches Lügengewebe in unglückseligem Bunde mit Neid und Rachsucht darstellend, asiatische Kultur in Asien, Amerikanismus in

Amerika: das alles sind in Wirklichkeit Gestaltungsformen eines großen Weltgedankens, und die Kulturideen sind stets konform der Eigenart und den Lebensforderungen geblieben.

Da gilt es denn, etwas als Idiom über die tatsächlichen Nationalitätsstrebungen zu setzen, und das bleibt: das Menschentum, das Menschentum als Gegenstand und Inhalt der Religion, das Menschentum in der Ausübung und Einräumung der Menschenrechte, fern von dem unterdrückenden Sklaventum, das Menschenwerte mit Füßen tritt, die Verkörperung des Gedankens, daß der Geist sich sammle zu einer Einheitsauffassung seiner selbst, zur Zentralisation der höchsten Geistesregungen auf die Erkenntnis des Lebens und des Urseins, des transzendenten Prinzips, und auf dieser Basis eine Gemeinschaft der Geister gründe, eine denkende und fühlende Menschheit! —

Mögen auch die Farben dieser Gemeinschaft bestimmt werden von Land, Klima, Kulturmilieu: im Begriffe des Menschentums finden alle menschlichen Kräfte ihren Brennpunkt und sammeln die Elemente, die zu ihnen gehören.

Wundt faßt die positive Bedeutung der religiösen Erziehung für die sittliche Entwicklung in dem doppelten Beruf einer Erziehung zur Ehrfurcht vor den überindividuellen geistigen Werten und einer Erziehung zum Ideal der Humanität zusammen.

„Es gibt Pflichten gegen den Nächsten und solche gegen sich, gegen den Geist, der in einem lebt: diese Pflicht besteht darin, den Geist nicht zu beschimpfen noch ersticken zu lassen, sondern ihn unaufhörlich zu nähren," predigt Tolstoi.

Dann wird die persönliche Ausgestaltung zur Moral, mag sie auch über die im galiläischen Milieu entstandene Christentumshumanität hinausgehen und sich anpassen müssen an unsere Gegenwartskultur, in der wir die Tatsachen der Rasse, der Machtfrage, der Rüstung nicht auslöschen können und dürfen, denn der produzierende Menschengeist hat sich selbst die Welt schaffen dürfen, ja schaffen müssen, denn seine ihm innewohnende Produktivkraft kann und darf nicht gedämpft werden. Gesetze werden gestürzt, wo der Menschengeist über sie hinaus-

wächst. „Die Selbstsucht einer starken und hellsichtigen Seele ist von viel wohltätigerer Wirkung, als alle Hingebung einer blinden und schwachen Seele," sagt Maeterlinck[1]).

Der Menschengeist selbst gebiert die Gesetze der Kultur und geht hinaus über die Kultur- und Religionsideen der Vergangenheit. Er bleibt nicht haften an den Gefühls- und Gemütsregungen, die aus der Zeit geboren sind, sondern steht unter dem Zwange der selbstherrlichen Produktion. So überwindet der denkende Geist selbst die höchsten Vorstellungen, die heiligsten Empfindungen und baut sich das Gottesreich auf an seinen eigenen Idealen, die sich ihm aufdrängen.

Er hat in der Geschichte auch die Lehre des ewigen Friedens, der unablässigen Fürsorge für alles, was der Schöpfung angehört, überwunden und sich die Notwendigkeit, nur im Starken stark zu bleiben, zu eigen gemacht. Unsere gesamte Gegenwartspolitik trägt in der Tat einen Nietzscheanischen Zug, und Nietzsche ist gewiß nicht deswegen des Fehlgehens zu zeihen, weil er den Schutz alles Geschaffenen ohne Unterschied des förderlichen Wertes der Menschentumsidee verurteilte und in der Erhaltung der kräftigenden Ideen, der Herrenmenschen, die Aufgabe des modernen und zukünftigen Menschengeschlechtes gesehen hat.

Es ist zweifellos richtig: die Natur produziert neben den großen Einzelmenschen die große Herde, neben den Starken das große Heer der Schwachen, und der Gang der Kultur erleidet nur da einen fühlbaren Ruck, wo der große Geist über das Fühlen und Können der Menge hinwegwächst und neue Ziele weist, die aus der Kultur der Zeit sich ergeben.

In diese Aufgaben der Zeit die Jugend hineinzuerziehen, das bleibt die große Forderung. Dann erst erfüllen wir das Gebot der Religion aus dem Geist der Kultur. „Ohne Finsternis kein Licht, ohne Schuld keine Sühne, ohne Böses kein Gutes," sagt Jakob Böhme.

Religion ist nichts von Uranfang Fertiges. Sie hat geradeso ihre Entwicklung, wie Kunst und Wissenschaft und

[1]) Maeterlinck, Weisheit und Schicksal. Jena 1910.

Technik, denn sie ist ein Teil des Geisteslebens und wohl der edelste, denn in ihr allein findet der Menschengeist die Verknüpfung mit dem Unendlichen in der Empfindung seines eigenen ewigen Wertes.

Wie Jesus dem Geiste seiner Zeit eine neue Richtung gab durch die Überwindung der mosaischen Gesetzesgerechtigkeit und Luther dem Papsttum das Szepter der alleinseligmachenden Menschengeistunterjochung entrang, so fühlen wir in der Neuzeit den treibenden Genius zur persönlichen Kulturreligion, zur Emporhebung des Einzelmenschen in das Reich tiefinnerlicher Religion, die in den Dogmen der alten Zeit nur die Geistesknechtschaft und die Fesselung an den Wortglauben ohne tiefinnerliche Anteilnahme an den höchsten Werten freien und edlen Menschentums empfindet.

Freie Menschen, die in sich die Verknüpfung ihres Seins mit dem Urgrund, ihren inneren Wert innerhalb des Gesellschaftslebens empfinden können, zu schaffen, ist die Aufgabe aller modernen Kulturreligion, und wer zu solchem freien Menschentum sich durchringt, ist in wahrem Sinne religiös.

Da weicht die Furcht vor der unbekannten Gottheit, vor dem allwirkenden Geiste, da empfindet das religiöse Denken und Gefühl in tiefster Andacht die große Schöpfung der Natur, den Menschen selbst, dessen Geist sich von der tierischen Stufe zu erheben streben soll, und läßt seine Achtung vor dem Menschengeschlecht ausstrahlen auf alle treibenden Motive der Handlungen und der Pflichterfüllung.

Nur wer im Menschen den Menschen achtet, wird sich freihalten von dem Übermut und Überschwang eigener Selbstüberschätzung und im Interesse der Menschengemeinschaft sozial und edel wirken. Auch die Geringsten nehmen teil an der Aufgabe des Menschentums, wenn man ihnen nur in ihrer Niedrigkeit die hilfreiche Hand reicht, um aus der Tiefe emporzusteigen zu einem würdigen Menschendasein.

Gewiß: es bleiben viele am Wege liegen, und auf die

Frage: warum ſchuf hier die allgewaltige Natur Menſchen, denen der Eintritt in das heilige Reich des Menſchentums verſagt bleiben mußte? — bleiben wir die Antwort oftmals ſchuldig. Die Löſung liegt im makrokosmiſchen Problem! —

Und dennoch wird es mit dem Menſchentum vorwärts, aufwärts gehen, wenn wir nur erſt einmal das Problem des Menſchentums im Rahmen des großen Naturgeſchehens allſeitig erfaßt haben und die Fernwirkungen des Menſchengeiſtes auf Reich und Arm, auf Hoch und Niedrig ausdehnen.

Religion aus dem Geiſte der Kultur geboren werden laſſen: das heißt nicht, einen unſichtbaren Gott in die Menſchheit und über die Menſchheit mit ihren kleinlichen perſönlichen Sorgen ſetzen und ein Götzenbild ausſtatten mit den ins Unendliche und Unermeßliche erweiterten menſchlichen Attributen, das heißt vielmehr: *aus Natur und Geiſteswelt die tiefgründige Realität und Idee des Menſchſeins und des Menſchentums mitten in dem unendlichen All loslöſen und zum innerſten geiſtigen Beſitzſtand machen, Menſchen Menſchen werden zu laſſen mit dem lebendigen Triebe, mitzuarbeiten an dem Fortſchritt der Kultur.* „Wahrhaftig leben heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.“ (Fichte.)

Das geſchieht aber nur, wenn das eigene Herz und der eigene Sinn ſich geläutert hat in der Beſchäftigung mit den Zuſammenhängen der eigenen geſamten Perſönlichkeit mit dem unendlichen Urſein und zu der Erkenntnis geführt hat, daß der Menſch hinauswachſen ſoll über den rohen Trieb zur Vollſchöpfung ſeiner Perſönlichkeit.

Iſt der Menſch ſelbſt wirkliche Perſönlichkeit, ſo iſt er als Teil der Urkraft göttlichen Geſchlechts, und mehr vermag er nicht zu erreichen. Da verblaßt vor ſeinem Geiſte, was in der Vergangenheit eine Projektion auf die metaphyſiſche Ebene bleiben mußte: *Gottesidee, Erlöſertum, Meſſiasglaube.* Alle drei vereinigt er in ſich zu einem geiſtigen Beſitz.

Das ſoll die moderne Zeit ihren Kindern predigen, um in

ihnen die schlummernden geistigen Kräfte zu höchster Entwicklung zu bringen, einem jeden nach seiner Art. Jedes Menschen Können hat seine Grenze, der Geist offenbart sich millionenfältig in verschiedener Intensität, und nur aus dem großen Haufen sondern sich die Einzelgrößen zur bahnbrechenden Kulturerscheinung. Aber ein jeder soll sich herandrängen an die Sonne des Menschentums und keinen sollten wir fernhalten dürfen von diesem Streben! „Denken ist das große Verlangen der Zeit," hatte Berkeley vom 18. Jahrhundert gesagt, das 20. ist an diesem Geistesdurste nicht ärmer.

Hier liegen die Wurzeln wahrer Kultur und mit ihr die Grundlagen echter Religion. Wird sich die ewige Urkraft im Menschen selber voll bewußt, dann wird der Untergang der niederen Geister ein Unterliegen sein um der höheren Entwicklung willen, und es ist nicht schade um sie. Der Genius, der ein Prophet des Menschentums als der wertvollsten und höchsten Naturgegebenheit ist, bleibt stets die erhabenste Offenbarung, selbst wenn sein Untergang in der Zeit der Kulturentwicklung hemmend zu sein scheint, denn im Großen liegt stets die Urkraft offenbart, die sich durch Zeit und Geschichte zum Selbstbewußtsein hindurchringt.

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot!"

Verlag von Johann Ambrosius Barth in Leipzig

Als Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Tuberkulose Band 20 und 22 sind erschienen:

Jahresbericht über die Ergebnisse der Tuberkuloseforschung 1912

Von

Prof. Dr. med. F. Köhler

Chefarzt der Heilstätte Holsterhausen-Werden (Ruhr)

VI, 310 Seiten. 1913. Preis M. 10.—

Jahresbericht über die Ergebnisse der Tuberkuloseforschung 1913

Von

Prof. Dr. med. F. Köhler

Chefarzt der Heilstätte Holsterhausen-Werden (Ruhr)

VI, 316 Seiten. 1914. Preis M. 10.—

Tuberkulosis: Der Jahresbericht über die Ergebnisse der Tuberkuloseforschung im Jahre 1912, der nunmehr seit 3 Jahren im Herbste auf dem Literaturmarkt erscheint und in übersichtlicher Revue alles, was in der Spezialwissenschaft geleistet und veröffentlicht worden ist, noch einmal am Geiste vorüber spazieren läßt, hat in diesem Jahre einen ganz besonders großen Umfang angenommen. Es ist ein dankenswertes Verdienst von Johann Ambrosius Barth in Leipzig, den Jahresbericht der Zeitschrift für Tuberkulose angegliedert und gleichzeitig eine Sonderausgabe veranstaltet zu haben, die wir allen Freunden der Tuberkulosebekämpfung, wie allen denen, welche auf dem Gebiet der Tuberkulose Forschungen anstellen wollen, aufrichtig und angelegentlich empfehlen möchten. Ohne Kenntnis des bisher Geleisteten gibt es keinen wahren Fortschritt, und gerade die Übersicht über das immer weiter sich ausgestaltende Spezialgebiet bietet dem Einzelnen die gediegenste Grundlage für eine Festigung und Gründlichkeit des persönlichen Wissens. Die Lektüre des vorliegenden Jahresberichtes führt in die feinsten Verzweigungen der ganzen Tuberkuloselehre. Kaum dürfte eine irgendwie bemerkenswerte Arbeit übersehen sein, auch die ausländische Literatur ist nach Möglichkeit berücksichtigt, so daß das Ganze einen Kranz literarischer Veröffentlichungen darstellt, die in gründlicher Durcharbeitung meist mit kurzer prägnanter Hervorhebung der wichtigsten Ergebnisse sich dem Leser darbieten. Nur auf dieser Grundlage hat denn auch ein solcher Jahresbericht seinen unbestreitbaren Wert, so daß wir demselben im Interesse wissenschaftlicher Forschung die weiteste Verbreitung wünschen möchten. G. Pannwitz, Hohenlychen.

Zentralblatt für innere Medizin: Der schon in früheren Jahren bekannte ausgezeichnete Jahresbericht liegt hier wieder in gewohnter Vollständigkeit und Übersichtlichkeit vor. Gumprecht-Weimar.

Verlag von Leopold Voß in Leipzig und Hamburg

Gustav Theodor Fechner:

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode

7. Auflage. XII, 86 Seiten. 1911. M. —.80, gebunden M. 1.25

Wilhelm Bölsche (Aus der Schneegrube): Man muß sich heute mit Fechner auseinandersetzen, er wird eine Macht! Denn was wir zur Verständigung im Kampfe moderner Weltanschauung brauchen, das sind neue Deutungen, neue Wertungen der alten Tatsachen, es ist eine Tiefenschau im schon Vorhandenen. Jene Denker sind für uns wichtig, die uns das Tor weit auftun für die Masse der Möglichkeiten, die in die Tiefe aller Tatsachen hinein denkbar sind. Ein solcher Mann war Fechner.

Nanna oder
Über das Seelenleben der Pflanzen

Mit einem Geleitwort von Kurd Laßwitz
4. Auflage. 303 Seiten. 1908. Geb. M. 5.—

„Nanna soll ein Versuch sein, nur durch möglichst direkte Bezugnahme auf sachliche, an sich wenig streitige und der allgemeinen Fassung leicht zugängliche Gesichtspunkte Antwort auf die Frage zu gewinnen, wie weit an eine ähnliche psychische Konstitution der Pflanzen wie der Tiere und unserer selbst gedacht werden könne."

Zend-Avesta oder
Über die Dinge des Himmels und des Jenseits

Vom Standpunkt der Naturbetrachtung
3. Auflage. Besorgt von Kurd Laßwitz
Bd. I. XXIV, 360 Seiten. Bd. II. IV, 439 Seiten. 1906.
Je M. 5.—, gebunden M. 6.50

„Der Menschengeist schwebt über niederen Sinnen, der Geist der Erde über Menschengeistern, der Geist Gottes über den Geistern aller Gestirne."

Willy Pastor: „Fechner ist die bisher gewaltigste Verkörperung der platonisch-spinozistischen Lehre der Ideen und der Einheit der Substanz geglückt. In seinem eigenen Leben hat er den uralten Kampf zwischen Nominalismus und Realismus durchkämpfen müssen. Er ist nicht zugrunde gegangen dabei, er hat sich emporgearbeitet zu einem freien und lichten Standpunkt, und deshalb verehren wir diesen Mann, der ein unvergleichlicher Naturgelehrter und ein überragender Naturphilosoph gleichzeitig war, als den bis jetzt größten Repräsentanten unserer geistigen Gegenwart."

Über die Seelenfrage

Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden
2. Auflage. Besorgt von Ed. Spranger
Mit einem Geleitwort von Friedr. Paulsen
XVI, 239 Seiten. 1907. M. 2.—, gebunden M. 2.80

Friedrich Paulsen: Fechner wird nach meiner Überzeugung unter den Philosophen, die der Weltanschauung des 20. Jahrhunderts die Bahn bestimmen, in der vorderſten Reihe stehen. Seine philosophischen Werke ... beginnen mit ihren Anschauungen als ein allgegenwärtiges Element Philosophie, Wissenschaft und Dichtung zu durchdringen. So ist sein Name ein Programm geworden, das der Philosophie und Weltanschauung des neuen Jahrhunderts vorleuchtet.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

JUN 27 1945

LD 21-100m-7,'39(402s)

358556

BL51
Köhler K6
v.1

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY